Antonio Gramsci

El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce

NUEVA · VISION

Colección Teoría e investigación en las ciencias del hombre
Dirigida por José Sazbón

Antonio Gramsci

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*
Traducción de Isidoro Flambaun
Revisión de Floreal Mazía

Viamonte 494, Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina.

I
Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico

Algunos puntos de referencia preliminares

Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore".

Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del "lenguaje", está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si:

¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la "actividad intelectual" del cura o del vejete patriarcal cuya "sabiduría" dicta la ley; de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente al de todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre masa u hombre colectivo. El problema es éste: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa? Cuando la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres masa, y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo es tornarla, entonces, consciente, y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso efectuar, inicialmente, ese inventario.

Nota II. No se pueden separar la filosofía y la historia de la filosofía, ni la cultura y la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente cohe-

rente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a ciertos problemas planteados por la realidad, que son bien determinados y "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento trabajado por problemas de un pasado remoto y superado? Si ello ocurre, significa que se es "anacrónico" en relación con el tiempo en que se vive, que se pertenece a los fósiles y no a los seres modernos. O, por lo menos, que se está "compuesto" de manera caprichosa. Y, realmente, ocurre que grupos sociales que en determinados aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros se hallan en retraso con su situación social, y, por lo tanto, son incapaces de una total autonomía histórica.

Nota III. Si es verdad que cada idioma tiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solamente el dialecto o comprende la lengua nacional en distintos grados, participa necesariamente de una concepción del mundo más o menos estrecha o provinciana, fosilizada, anacrónica en relación con las grandes corrientes que determinan la historia mundial. Sus intereses serán estrechos, más o menos corporativos o economistas, no universales. Si no siempre resulta posible aprender más idiomas extranjeros para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso, por lo menos, aprender bien el idioma nacional. Una cultura puede traducirse al idioma de otra gran cultura, es decir: un gran idioma nacional históricamente rico y complejo puede traducir cualquier otra gran cultura; en otras palabras, puede ser una expresión mundial. Pero con un dialecto no es posible hacer lo mismo.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, "socializarlas", por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo, por parte de un "genio" filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

Vinculación entre el sentido común, la religión y la filosofía. La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser la religión ni el sentido común. Véase cómo, en la realidad, tampoco coinciden religión y sentido común. Sin embargo, la religión es un elemento del sentido común disgregado. Por otra parte, "sentido

común" es nombre colectivo, como "religión"; no existe un solo sentido común, pues también éste es un producto y un devenir histórico. La filosofía y la crítica son la superación de la religión y del sentido común y, en ese aspecto, coinciden con el "buen sentido" que se contrapone al sentido común.

Relación entre ciencia-religión-sentido común. La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, y no hablemos ya de la conciencia colectiva; no pueden reducirse a unidad y coherencia "libremente", aunque por imposición "autoritaria" ello podría ocurrir, como en verdad ocurrió en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión, entendido no en el sentido confesional, sino en el laico, de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta conforme a ella: pero ¿para qué llamar "religión" a esta unidad de fe, en lugar de llamarla "ideología", o más bien, "política"?

En verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es un hecho puramente intelectual o más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su obrar? Puesto que el obrar es siempre un obrar político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual se halla toda contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el obrar, esto es, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada en palabras y la otra manifestándose en el obrar mismo, no se debe siempre a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos singularmente considerados, o también para grupos más o menos numerosos, pero es satisfactoria cuando el contraste se verifica en las manifestaciones de la vida de las amplias masas; en tal caso dicho contraste sólo puede ser la expresión de contradicciones más profundas de orden histórico social. Significa ello que un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción, y que

cuando irregular y ocasionalmente –es decir, cuando se mueve como un todo orgánico–, por razones de sumisión y subordinación intelectual, toma en préstamo una concepción que no es la suya, una concepción de otro grupo social, la afirma de palabra y cree seguirla, es porque la sigue en "tiempos normales", es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí también por qué no se puede separar la fisolofía de la política, y por qué se puede demostrar, al contrario, que la elección de la concepción del mundo es también un acto político.

Es preciso, por consiguiente, explicar por qué sucede que en cada época coexistan muchos sistemas y corrientes filosóficas; cómo nacen, cómo se difunden, por qué la difusión sigue ciertas líneas de ruptura y ciertas direcciones, etc. Esto nos muestra cuán necesario es sistematizar crítica y coherentemente nuestras intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud lo que debe entenderse por "sistema", a fin de que no sea comprendido en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración sólo puede y debe ser hecha en el cuadro de la historia de la filosofía, que muestra qué elaboración ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y qué esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar, que resume y compendia toda la historia pasada, incluso en sus errores y delirios, que no por haber sido cometidos en el pasado, cuando eran correctos, tienen por qué ser reproducidos en el presente, cuando no son necesariamente correctos.

¿Qué idea se hace el pueblo de la filosofía? Se la puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de "tomar las cosas con filosofía" que, una vez analizado, no tiene por qué ser rechazado totalmente. Es cierto que se contiene en él una implícita invitación a la resignación y a la paciencia; pero, a lo que parece, el punto más importante es su invitación a la reflexión, a tomar conciencia de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal es preciso encararlo, concentrando las fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían reagrupar estos modos de decir populares junto a las expresiones similares de escritores de carácter popular –tomándolas de los grandes vocabularios–, de las que forman parte los términos "filosofía" y "filosóficamente", y se podrá ver que éstas tienen un significado

muy preciso, de superación de las pasiones bestiales y elementales, en una concepción de la necesidad que da al obrar una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente. Así aparece claro por qué no es posible separar lo que se llama "filosofía científica" de la filosofía "vulgar y popular", que es sólo un conjunto disgregado de ideas y opiniones.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una "religión", una "fe"; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como "premisa" teórica implícita (una "ideología", se podría decir, si al término ideología se le diera el significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva); esto es, el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología. La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia católica, ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa "religiosa" y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha por impedir que se formen "oficialmente" dos religiones: la de los "intelectuales" y la de las "almas simples". Esta lucha no ha transcurrido sin grandes inconvenientes para la iglesia misma; pero tales inconvenientes están unidos al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones. Por lo mismo, resulta mucho más la capacidad organizativa del clero en la esfera de la cultura, y la relación abstractamente racional y justa que la iglesia en su ámbito ha sabido establecer entre intelectuales y simples. Los jesuitas han sido, indudablemente, los mayores artífices de este equilibrio, y para conservarlo han impreso a la iglesia un movimiento progresista que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no han sido percibidas por la masa de los simples, si bien aparecen como "revolucionarias" y demagógicas ante los "integralistas".

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los "simples" y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental el hecho se ha verificado en escala europea, con el fracaso inmediato del Renacimiento, y también, en parte, de la Reforma, en comparación con la iglesia católica. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto partiendo de las filosofías inmanentistas no se ha intentado siquiera construir una concepción que pudiera sustituir la religión en la educación infantil; de ahí el sofisma seudohistórico por el cual pedagogos no religiosos (aconfesionales) y en realidad ateos, permiten la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se ha mostrado también adverso a los movimientos culturales de "ir hacia el pueblo", que se manifiestan en las llamadas universidades populares e instituciones similares, y no sólo por sus aspectos negativos, porque en tal caso sólo habría tenido que tratar de hacer algo mejor. Sin embargo, estos movimientos eran dignos de interés y merecían ser estudiados; tuvieron éxito, en el sentido de que demostraron, de parte de los "simples", un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse hacia una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de toda organicidad de pensamiento filosófico o de solidez y centralización cultural; se tenía la impresión de que se parecían a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de Africa, en los que se entregaban mercancías de pacotilla por pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social. Tratábase, pues, de la misma cuestión señalada: un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los "simples" y, antes bien, halla

en dicho contacto la fuente de los problemas que estudiar y resolver. Sólo mediante este contacto una filosofía deviene "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida."[1]

Una filosofía de la praxis sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del "sentido común" (luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que "todos" son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de "todos", sino de innovar y tornar "crítica" una actividad ya existente) y luego de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y, en rigor, de desarrollo esencial en la actividad de algunos individuos particularmente dotados), puede considerarse como la "cumbre" del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de éstos, también del sentido común popular. He aquí por qué una introducción al estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos del proceso de desarrollo de la cultura general, que se refleja sólo parcialmente en la historia de la filosofía y que, a pesar de ello, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por falta de material documental), sigue siendo la fuente máxima de referencia para criticarlos, demostrar su valor real (si aún lo tienen) o el significado que han tenido como anillos superados de una cadena, y para fijar los nuevos problemas actuales o la ubicación actual de los viejos problemas.

[1] Quizás sea útil distinguir "prácticamente" la filosofía del sentido común para mejor indicar el paso de un momento al otro. En la filosofía sobresalen especialmente los caracteres de la elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, en cambio, los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de cierta época y de cierto ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente, si bien restringido (de todos los intelectuales). Se trata, por lo tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya difusión o difusividad por encontrarse conectada a la vida práctica implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales. Esto no puede lograrse si no se siente permanentemente la exigencia del contacto cultural con los "simples".

La relación entre filosofía "superior" y sentido común está asegurada por la "política", así como está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los "simples". Las diferencias existentes entre ambos casos son, sin embargo, fundamentales. El hecho de que la iglesia deba afrontar el problema de los "simples" significa, en verdad, que ha habido ruptura en la comunidad de los "fieles", ruptura que no puede ser eliminada elevando a los "simples" al nivel de los intelectuales (tampoco se propone la iglesia este objetivo, ideal y económicamente desproporcionado a sus fuerzas actuales), sino ejerciendo una disciplina de hierro sobre los intelectuales a fin de que no pasen de ciertos límites en la distinción y no la tornen catastrófica e irreparable. En el pasado estas "rupturas" en la comunidad de los fieles eran remediadas por fuertes movimientos de masas que determinaban, o se resolvían en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco).[2]

Pero la Contrarreforma esterilizó este pulular de fuerzas populares. La Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y "diplomático", que señaló con su nacimiento el endurecimiento del organismo católico. Las nuevas órdenes aparecidas después tienen escasísimo significado "religioso" y un gran significado "disciplinario" sobre la masa de los fieles; son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús, o se convirtieron en tales, instrumentos de "resistencia" para conservar las posiciones políticas adquiridas, no fuerzas renovadoras y de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en "jesuitismo". El modernismo no creó órdenes religiosas, sino un partido político: la democracia cristiana. [3]

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la ca-

[2] Los movimientos heréticos del medievo como reacción simultánea contra la politiquería de la iglesia y contra la filosofía escolástica que fue su expresión, sobre la base del nacimiento de las comunas, han sido una "ruptura" entre la masa y los intelectuales en la iglesia, ruptura cicatrizada por la formación de movimientos populares, religiosos, reabsorbidos por la iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.

[3] Recordar la anécdota (relatada por Steed en sus *Memorias*) del cardenal que explica al protestante inglés filo-católico que los milagros de San Jenaro son artículos de fe para el populacho napolitano, no para los intelectuales; y que también en los evangelios hay "exageraciones". Y que a la pregunta "¿Pero no somos cristianos?", responde: "Nosotros somos 'prelados', esto es, 'políticos' de la iglesia de Roma".

tólica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales.

El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, que sin embargo es un conocimiento del mundo en cuanto lo transforma. Su conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su obrar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su obrar y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y acogido sin crítica. Sin embargo, esta conciencia "verbal" no carece de consecuencias: unifica a un grupo social determinado, influye sobre la conducta moral, sobre la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar hasta un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismo se logra a través de una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (esto es, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia, en la cual teoría y práctica se unen finalmente. Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de "distinción", de "separación", de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concep-

ción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos.

Sin embargo, en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como "complemento", como "accesorio" de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece correcto que también este problema deba ser ubicado históricamente, es decir, como un aspecto del problema práctico de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una *élite* de intelectuales; una masa humana no se "distingue" y no se torna independiente *per se,* sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, desbandes y reagrupamientos, y en él la "fidelidad" de las masas (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo de todo fenómeno cultural) es puesta a dura prueba. El proceso de desarrollo está vinculado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente; pero todo salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su esfera de influencia, entre eminencias individuales o grupos más o menos importantes en el estrato de los intelectuales especializados. Sin embargo, en el proceso se repiten continuamente momentos en los cuales se produce, entre masa e intelectuales (o entre algunos de ellos; o entre grupos de ellos) una separación, una pérdida de contacto. De ahí la impresión de "accesorio", de complementario, de subordinado. Insistir sobre el elemento "práctica" del nexo teoría-práctica, luego de haber escindido, separado y no sólo distinguido ambos elementos (operación meramente mecánica y convencional), significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase aún económico-corporativa, en la cual se transforma cuantitativamente el cuadro general de la "es-

tructura", y la cualidad-superestructura está en vías de surgir, aunque no está todavía orgánicamente formada. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos, para la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran la ética y la política conforme a las mismas, es decir, funcionan como "experimentadores" de dichas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección se produce conjuntamente en el campo práctico y en el teórico, con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto más radicalmente innovadora y antagónica de los viejos modos de pensamiento es la concepción. Por ello se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación de teoría y práctica, entendida como proceso histórico real; y se comprende que su formación sea necesaria a través de la adhesión individual y no al modo "laborista", puesto que si se trata de dirigir orgánicamente a "toda la masa económicamente activa", ello no debe hacerse según viejos esquemas, sino innovando, y la innovación no puede ser de masas, en sus primeros estadios, sino por intermedio de una *élite* en la cual la concepción implícita en la actividad humana se haya convertido, en cierta medida, en conciencia actual, coherente y sistemática, y en voluntad precisa y decidida.

Es posible estudiar una de estas fases en la discusión a través de la cual se verificaron los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, discusión resumida en un artículo de D. S. Mirski, colaborador de *Cultura*.[4] Puede verse cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista, que se acerca más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad entre teoría y práctica, aun cuando no haya captado todavía todo el significado sintético. Se puede observar que el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un "aroma" ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (al modo de los estupefacientes), pero necesaria y justificada históricamente por el carácter "subalterno" de determinados estratos sociales.

[4] Alude probablemente al artículo de D. S. Mirski "Demokratie und Partei im Bolschewismus", en la selección *Demokrate und Partei*, preparada por P. R. Rhoden, Viena, 1932, de la cual habla Glaeser, *Bibliografía fascista*, 1933. (*N. de la R.*).

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. "He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí y a la larga. . .", etc. La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales. Es necesario insistir en el hecho de que aun en ese caso existe realmente una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la "fuerza de las cosas", pero de manera implícita, velada, que se avergüenza de sí misma, y por lo tanto, la conciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etc. Pero cuando el "subalterno" se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanicismo aparece en cierto momento como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la "fuerza de las cosas" son restringidos. ¿Por qué? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no lo es; hoy es una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable porque era "resistente" a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente, sino operante y necesariamente activo y emprendedor. Pero incluso ayer, ¿fue solamente mera "resistencia", mera "cosa", mera "irresponsabilidad"? Ciertamente, no. Al contrario, es menester poner de relieve que el fatalismo no es sino la forma en que los débiles se revisten de una voluntad activa y real. He ahí por qué es necesario siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, el cual, explicable como filosofía ingenua de la masa y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando es elevado a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia, y ello sin esperar que el subalterno haya llegado a ser dirigente y responsable. Una parte de la masa, aunque subalterna, es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos, surge de un análisis del desarrollo de la religión cristiana,

que en cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y continúa siendo una "necesidad", una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, que señaló los cuadros generales para la actividad práctica real. En este pasaje de un artículo de la *Civiltà Cattolica* ("Individualismo pagano e individualismo cristiano", fasc. del 5 de marzo de 1932) me parece bien expresada la mencionada función del cristianismo: "La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma destinada a la beatitud, en la seguridad de poder llegar al goce eterno, fue el resorte de propulsión hacia un trabajo de intensa perfección interna y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano ha hallado aquí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristiano fueron concentradas alrededor de este noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que arrojaban el alma a la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo apuntalaba en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo". Pero en este caso se trata del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, convertido en un puro narcótico para las masas populares.

Pero la posición del calvinismo, con su férrea concepción de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en una forma de este movimiento), es aún más expresiva y significativa.[5]

¿Por qué y cómo se difunden, y llegan a ser populares, las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo) influyen (¿cómo y en qué medida?) la forma racional mediante la cual la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en cuanto sea reconocida y apreciada, por lo menos genéricamente) del expositor, y de los pensadores y científicos a los cuales llama en su apoyo el expositor; el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (pero luego de haber entrado en

[5] En este sentido véase Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* publicado en los *Nuovi Studi,* fascículos de 1931 y siguientes, y el libro de B. Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia (*Origines de l'esprit bourgeois en France. I: L'Eglise et la bourgeoisie,* París, 1927). (*N. de la R.*)

la organización por un motivo que no es el de participar de la nueva concepción). Estos elementos, en realidad, varían según el grupo social de que se trate y del nivel del mismo. Pero la investigación interesa especialmente en lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepciones más difícilmente y que, en todo caso, no la aceptan jamás en la forma "pura", por decirlo así, sino siempre y solamente como combinación más o menos heteróclita y abigarrada. La forma racional, lógicamente coherente; la amplitud del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo de cierto peso, tienen su importancia, pero están lejos de ser decisivas; pueden ser decisivas de manera subordinada, cuando determinada persona se halla ya en crisis intelectual y vacila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo sin decidirse todavía por lo nuevo, etcétera.

Lo mismo puede decirse de la autoridad de los pensadores y científicos. Ella es muy grande en el pueblo. Pero, en rigor, cada concepción del mundo tiene sus pensadores y científicos que poner por delante, y la autoridad se halla dividida. Por otra parte es posible, para cada pensador, distinguir, poner en duda que haya dicho las cosas en determinado sentido, etc. Se puede concluir que el proceso de difusión de las nuevas concepciones se realiza por razones políticas, es decir, en última instancia, sociales; pero que el elemento autoritario y el organizativo tienen en este proceso una función muy grande, inmediatamente después de producida la orientación general, tanto en los individuos como en los grupos numerosos. De allí se concluye, sin embargo, que las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe. Es de imaginarse, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo: se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cada sostenedor de un punto de vista opuesto al suyo, en cuanto es intelectualmente superior, sabe argumentar sus razones mejor que él, y, lógicamente, lo derrota en la discusión. ¿Debe, por ello, cambiar de convicciones el hombre del pueblo? ¿Y por el hecho de que en la discusión inmediata no sabe hacerlas valer? Si así fuese, eso debería sucederle una vez por día, cada vez que enfrentase a un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿Sobre qué elementos se funda, entonces, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que tiene para él la mayor importancia como norma de conducta? El elemento más importante tiene, indudablemente, ca-

rácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como éste: *el hombre del pueblo piensa que* entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador quería hacerle creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que le ha convencido. No recuerda las razones en concreto y *no sabría repetirlas*, pero sabe que *existen* porque *las ha oído* exponer y le han convencido. El haber sido convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aun cuando no se la sepa argumentar.

Pero estas consideraciones conducen a la conclusión de una extrema labilidad de las nuevas convicciones de las masas populares especialmente cuando estas nuevas convicciones contrastan con las convicciones (también nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas según los intereses de las clases dominantes. Esto se puede ver cuando se reflexiona *sobre la fortuna de las religiones* y las iglesias. La religión o una determinada iglesia mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de las necesidades del desarrollo histórico general) *en la medida en que mantiene* permanente y organizadamente la fe, repitiendo la apologética infatigablemente, luchando siempre y en cada momento con argumentos similares, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den a la fe, por lo menos, una apariencia de dignidad de pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre la iglesia y los fieles se interrumpe violentamente por razones políticas, como aconteció durante la Revolución Francesa, las pérdidas sufridas por la iglesia resultan incalculables; y *si las condiciones* de difícil ejercicio de las prácticas acostumbradas se hubiesen prolongado más allá de ciertos límites de tiempo, existen todas las razones para pensar que tales pérdidas habrían *sido definitivas*, y una nueva religión habría surgido, como, por otra parte, surgió en Francia, en combinación con el viejo catolicismo. De allí se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir al sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literariamente la forma): la repetición es el

medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella, para llegar a ser las "ballenas de corsé".[6]

Esta segunda necesidad, cuando es satisfecha es la que modifica realmente el "panorama ideológico" de una época. Por lo demás, estas *élites* no pueden constituirse y organizarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y competencia intelectual, que puede culminar en un gran filósofo individual, si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la sólida comunidad ideológica, de comprender que ésta no puede tener la rapidez de movimientos propia de un cerebro individual y, por lo tanto, logre elaborar formalmente la doctrina colectiva de la manera más adherente y adecuada al modo de ser colectivo.

Es evidente que una construcción de masas de tal género no puede producirse "arbitrariamente", en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por el fanatismo de sus convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competición histórica, aun cuando a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, alcanzan a gozar de cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período complejo y orgánico terminan siempre por imponerse y prevalecer, aun cuando atraviesan muchas fases intermedias durante las cuales su afirmación se produce sólo en combinaciones más o menos abigarradas y heteróclitas.

Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y la calidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente calificados.

[6] Gramsci quiere significar con dicha expresión, indudablemente, que los intelectuales de nuevo tipo deben ser los sostenes ideológicos y organizativos de las masas. Preferimos traducirla literalmente por no haber hallado un equivalente en castellano de la misma expresividad ("Stecche del busto"). (*N. del T.*).

es decir, la importancia y la función que debe y puede tener el aporte creador de los grupos superiores, en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente subordinados. Se trata, por consiguiente, de fijar los límites de la libertad de propaganda y de discusión, libertad que no debe ser entendida en el sentido administrativo y policial, sino en el sentido de autolimitación que los dirigentes acuerdan a su propia actividad, o sea, en sentido propio, la fijación de una orientación a la política cultural. En otras palabras: ¿quién fijará los *"derechos de la ciencia"* y los límites de las investigaciones científicas? ¿Pueden estos límites y estos derechos ser realmente fijados? Parece necesario que el trabajo de investigación de nuevas verdades y de mejores, más coherentes y claras formulaciones de las verdades mismas sea dejado a la libre iniciativa de cada uno de los científicos, aunque éstos vuelven a poner continuamente en discusión los principios que parecen más esenciales. Por lo demás, no será difícil descubrir cuándo tales iniciativas de discusión tienen motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco es imposible pensar que las iniciativas individuales deben ser disciplinadas y ordenadas, de tal suerte que pasen por la criba de las academias e institutos culturales de diversos géneros, y sólo después de seleccionadas sean hechas públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en concreto, para un país determinado, la organización cultural que mantiene en movimiento el mundo ideológico y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica existente entre el personal que profesionalmente se dedica al trabajo cultural activo y la población de cada país, sería también útil junto con un cálculo aproximativo de las fuerzas libres. La *escuela, en todos sus grados,* y la *iglesia* son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por la cantidad de personal que ocupan. Los diarios, las revistas, la actividad literaria y las instituciones escolares privadas, ya sea como integrantes de la escuela del Estado o como instituciones de cultura del tipo de las universidades populares. Otras profesiones incorporan a su actividad especializada una fracción cultural no indiferente, como la de los médicos, oficiales del ejército, magistratura. Pero es de notarse que en todos los países, aun cuando en distinta medida, existe una gran fractura entre las masas populares y los grupos intelectuales, inclusive los más numerosos y próximos

a la periferia nacional, como los maestros y los curas. Y ello ocurre porque, aun cuando los gobernantes digan lo contrario, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual, los grupos intelectuales están disgregados entre estrato y estrato y en la esfera del mismo estrato. Las universidades, salvo en algunos países, no ejercen ninguna función unificadora; a menudo un pensador libre tiene más influencia que toda la institución universitaria, etcétera.

A propósito de la función histórica desarrollada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer su elogio fúnebre reivindicando su utilidad para un período histórico, pero, justamente por ello, sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso. Se podría parangonar realmente su función con la teoría de la predestinación y de la gracia en los comienzos del mundo moderno, teoría que posteriormente culminó con la filosofía clásica alemana y con su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Fue sustituto popular del grito "Dios lo quiere", aun cuando en este plano primitivo y elemental fuera el comienzo de una concepción más moderna y fecunda que la contenida en el "Dios lo quiere" o en la teoría de la gracia. ¿Puede acaso ocurrir que "formalmente" una nueva concepción se presente con otro traje que el rústico y confuso de la plebe? Y sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, puede fijar y comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores a la declinación de un mundo de agonía y a su canto de cisne.[7]

[7] La declinación del "fatalismo" y del "mecanicismo" indica un gran recodo histórico; de allí la gran impresión producida por el estudio sintético de Mirski. Recuérdese todo lo que ha suscitado el mismo. Recuérdese la discusión en Florencia con el abogado Mario Trozzi, en noviembre de 1917, y la primera manifestación de bergsonismo, voluntarismo, etc. Se podría hacer un cuadro semiserio de cómo se presentaba realmente esta concepción. Recuérdese también la discusión con el profesor Pressutti, en Roma, en junio de 1924. Comparación con el capitán Giulietti, hecha por G. M. Serratti, y que para él fue decisiva y de condenación total. Para Serratti, Giulietti era como el confucionista para el taoísta; el chino del sur, mercader activo y operante, para el literario mandarín del norte, que miraba con supremo desprecio de iluminado, para el cual la vida no tiene ya misterios, a estos hombrecitos del sur, que creían que con sus movimientos inquietos de hormiga podrían "forzar el camino". Discurso de Claudio Treves sobre la expiación. Había en este discurso cierto espíritu de profeta bíblico: los que habían querido y hecho la guerra, los que sacaron al mundo de sus goznes y eran, por tanto,

La discusión científica. En el análisis de los problemas histórico-críticos es preciso no concebir la discusión científica como un proceso judicial en el cual hay un imputado y un procurador que, por obligación de oficio, debe demostrar que aquél es culpable y digno de ser quitado de la circulación. En la discusión científica, dado que se supone que el interés sea la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se muestra más "avanzado" quien se coloca en el punto de vista de que el adversario puede expresar una exigencia que debe ser incorporada, quizás como momento subordinado, en la propia construcción. Comprender y valorar en forma realista la posición y las razones del adversario (y éste tal vez sea todo el pensamiento pasado) significa haberse liberado de la presión de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), para colocarse en un punto de vista "crítico", el único fecundo en la investigación científica.

Filosofía e historia. ¿Qué es preciso entender por filosofía, por filosofía de una época histórica? ¿Cuál es la importancia y el significado de la filosofía, de los filósofos en cada una de tales épocas? Aceptada la definición de B. Croce sobre la religión, esto es, una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco, sino realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en cuanto obran prácticamente y en cuanto en su obrar práctico (en las líneas directrices de su conducta) se halla contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía, como se entiende comúnmente, esto es, como historia de la filosofía de los filósofos, es la historia de las iniciativas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar, las concepciones del mundo existentes en

responsables del desorden de la posguerra, debían expiar y sobrellevar la responsabilidad de dicho desorden. Habían pecado de "voluntarismo" y debían ser castigados por su pecado, etc. Existía cierta grandeza sacerdotal en ese discurso, un estridor de maldiciones que debían petrificar de espanto y, por el contrario, fueron un gran consuelo, porque indicaban que el sepulturero aún no se hallaba listo y que Lázaro podía resucitar.

cada época determinada y para cambiar, consiguientemente, las normas de conducta conformes y relativas a ellas; o sea, por modificar la actividad práctica en su conjunto.

Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Por lo menos como orientación metódica, es preciso atraer la atención hacia otras partes de la historia de la filosofía, esto es, hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más estrechos grupos dirigentes (o intelectuales) y, finalmente, hacia las relaciones existentes entre estos distintos complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosfía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral).

La filosofía de una época histórica no es, por consiguiente, otra cosa que la "historia" de dicha época; no es otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un "bloque". Se pueden "distinguir" los elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas; véase cómo en cada uno de estos grados es preciso vérselas con formas diversas de "combinación" ideológica.

Filosofía "creativa". ¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva, ordenadora, o, al contrario, una actividad absolutamente creativa? Es necesario definir qué se entiende por "receptivo", "ordenador", "creativo". "Receptivo" implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable, que existe "en general", objetivamente, en el sentido vulgar del término. "Ordenador" se acerca a "receptivo"; aunque implica una actividad, ésta es limitada y estrecha. Pero ¿qué significa "creativo"? ¿Significa que el mundo exterior es creación del pensamiento? Pero ¿de qué pensamiento y de quién? Puede caerse en el solipsismo y, de hecho, toda forma de idealismo cae necesariamente en el solipsis-

mo. Para escapar al solipsismo y, al mismo tiempo, a las concepciones mecanicistas que se hallan implícitas en la concepción del pensamiento como actividad mecánica y ordenadora, es preciso plantear el problema en forma "historicista" y, al mismo tiempo, colocar en la base de la filosofía la "voluntad" (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza cuando corresponde a necesidades históricas objetivas; o sea, cuando es la misma historia universal, en el momento de su actuación progresiva. Si esta voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad quedará documentada por el hecho de ser acogida por el mayor número, y si es acogida permanentemente se convertirá en una cultura, un "buen sentido", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura. Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora; es decir, fue concebida como el conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de "creatividad" del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. A lo que parece, solamente la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia hacia el solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto lo considera concepción del mundo, como "buen sentido" difundido en el mayor número (y tal difusión no sería desde ningún punto de vista pensable sin la racionalidad o historicidad), y difundido hasta convertirse en norma de conducta. Es preciso entender *creativo,* por lo tanto, en sentido "relativo", de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por lo mismo, la propia realidad, que no puede ser pensada sin este mayor número. Creativo, también, en el sentido de que plantea la inexistencia de una "realidad" fija por sí misma, sino solamente en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera.

Importancia histórica de una filosofía. Muchas investigaciones y estudios en torno al significado histórico de las diversas filosofías resultan absolutamente estériles y carentes de significado porque no tienen en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresión puramente (o casi) individual, y que la parte de éstos que puede llamarse histórica, es, a menudo, mínima y se

encuentra anegada en un conjunto de abstracciones de origen puramente racional y abstracto. Se puede decir que el valor histórico de una filosofía puede ser "calculado" por la eficacia "práctica" que ha logrado (y "práctica" debe ser entendido en sentido amplio). Si es verdad que toda filosofía es la expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos. La medida en que reacciona es la medida de su importancia histórica, de su no ser "lucubración" individual, sino hecho histórico.

El filósofo. Establecido el principio de que todos los hombres son "filósofos", de que entre los filósofos profesionales o "técnicos" y los demás hombres no hay diferencias "cualitativas" sino "cuantitativas" (y en este caso "cantidad" tiene un significado particular, que no puede ser confundido con "aritmética", pues indica mayor o menor "homogeneidad", "coherencia", "logicidad", etc., o sea, cantidad de elementos cualitativos), es preciso, sin embargo, ver en qué consiste exactamente dicha diferencia. Así no será exacto llamar "filosofía" a toda tendencia del pensamiento, toda orientación general, etc., y tampoco a toda "concepción del mundo y de la vida". El filósofo se podrá considerar "obrero calificado" en relación con el peón, pero tampoco esto es exacto porque en la industria, además del peón y del obrero calificado, está el ingeniero, el cual no sólo conoce el oficio prácticamente, sino también teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico no sólo "piensa" con mayor lógica, con mayor coherencia, con mayor espíritu sistemático que los demás hombres, sino que además conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe determinar el sentido del desarrollo que el pensamiento ha tenido hasta él y se halla en condiciones de retomar los problemas desde el punto en que se hallan, luego de haber sufrido el máximo de tentativas de solución, etc. Tiene en los diversos campos del pensamiento la misma función que en los diversos campos científicos tienen los especialistas.

Sin embargo, hay una diferencia entre el filósofo especialista y los demás especialistas: aquél se acerca más a los otros hombres que los demás especialistas. El haber convertido al filósofo especialista, en la ciencia, en una figura similar a los demás especialistas: he aquí lo que determinó la caricatura del filósofo. Porque,

realmente, es posible imaginar a un entomólogo especialista sin que los demás hombres sean "entomólogos" empíricos; a un especialista de la trigonometría sin que la mayor parte de los demás hombres se ocupen en trigonometría, etc. (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias, pero no por ello "comunes"); pero no es posible imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, puesto que pensar es propio del hombre como tal (a menos que se trate de una persona patológicamente idiota).

El lenguaje, los idiomas, el sentido común. ¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse "sentido común" o "buen sentido"? No sólo en el hecho de que el sentido común emplea el principio de causalidad, aunque sólo sea implícitamente, sino en el hecho mucho más restringido de que, en una serie de juicios, el sentido común identifica la causa exacta y simple al alcance de la mano y no se deja desviar por enredos y abstrusidades seudoprofundos, seudocientíficos, etc. El sentido común no podía dejar de ser exaltado en los siglos XVII y XVIII, cuando se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles; se descubrió que en el "sentido común" había cierta dosis de "experimentalismo" y de observación directa de la realidad, si bien empírica y limitada. También hoy, ante cosas similares, se omite el mismo juicio sobre el valor del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el "sentido común" actual es mucho más limitado en sus méritos intrínsecos.

Determinada la filosofía como concepción del mundo y no concebida ya la labor filosófica solamente como elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además, y especialmente, como lucha cultural por transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestren ser "históricamente verdaderas" y que, por lo mismo, llegaron a ser histórica y socialmente universales, la cuestión del lenguaje y de los idiomas debe ser puesta "técnicamente" en primer plano. Sería necesario rever las publicaciones de los pragmáticos al respecto.[1]

[1] Cfr. los *Escritos* de G. Vailati (Florencia, 1911), entre los cuales el estudio "El lenguaje como obstáculo para la eliminación de los contrastes ilusorios".

En el caso de los pragmáticos, como en general en el confrontamiento con cualquier tentativa de sistematización orgánica de la filosofía, la referencia no tiene por qué tener relación con la totalidad del sistema o con el núcleo esencial del mismo. Creo poder decir que la concepción del lenguaje de Vailati y de otros pragmáticos no es aceptable; sin embargo, éstos han percibido exigencias reales y las han "descrito" con exactitud aproximativa, aun cuando no lograron plantear los problemas y darles solución. Me parece que se puede decir que "lenguaje" es esencialmente un nombre colectivo que no supone una cosa única ni en el espacio ni en el tiempo. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aun cuando en el orden del sentido común) y, por lo tanto, el hecho "lenguaje" es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados. Llevando las cosas al límite se puede decir que cada ser parlante tiene su propio lenguaje, esto es, un modo propio de pensar y de sentir. La cultura, en sus distintos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, en contacto más o menos expresivo, que se comprenden en diversos grados, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y producen los "obstáculos" y las "causas de error" que han tratado los pragmáticos.

De ello se deduce la importancia que tiene el "momento cultural", incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el "hombre colectivo". Esto supone el logro de una unidad "cultural-social", por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante –por vía emocional– o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión). Si así son las cosas, revélase la importancia de la cuestión lingüística general, o sea, del logro de un mismo "clima" cultural colectivo.

Este problema puede y debe ser vinculado a la moderna concepción de la teoría y la práctica pedagógica, según la cual la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos, y por lo tanto cada maestro es siempre un alumno y cada alumno, maestro. Pero la relación pedagógica no puede ser reducida a relaciones específicamente "escolares" por las cua-

les las nuevas generaciones entren en contacto con las viejas y absorban sus experiencias y valores históricamente necesarios "madurando" y desarrollando una personalidad propia, histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y para cada individuo respecto de los otros individuos; entre capas intelectuales y no intelectuales; entre gobernantes y gobernados; entre *élites* y adherentes; entre dirigentes y dirigidos; entre vanguardias y cuerpos de ejército. Cada relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica, y se verifica, no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.

Por ello se puede decir que la personalidad histórica de un filósofo individual se halla también determinada por la relación activa existente entre él y el ambiente cultural que quiere modificar, ambiente que reobra sobre el filósofo y, al obligarlo a una continua autocrítica, funciona como maestro. Así es cómo una de las mayores reivindicaciones de las modernas capas de intelectuales en el campo político ha sido la llamada "libertad de pensamiento y de expresión del pensamiento" (prensa y asociación), porque solamente donde existe dicha condición política se realiza una relación maestro-discípulo en el sentido más general, según hemos visto más arriba; y en realidad se realiza "históricamente" un nuevo tipo de filósofo a quien puede llamarse "filósofo democrático", o sea, el filósofo convencido de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se halla en relación social activa de modificación del ambiente cultural. Cuando el "pensador" se contenta con su propio pensamiento, "subjetivamente" libre, o sea, abstractamente libre, da hoy lugar a la burla: la unidad de ciencia y vida es una unidad activa y solamente en ella se realiza la libertad de pensamiento; es una relación de maestro-discípulo, filósofo-ambiente cultural en medio del cual se obra, en el cual se toman los problemas que es necesario plantear y resolver; esto es, la relación filosofía-historia.

¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo puede contestársela? La definición se puede hallar en el hombre mismo y en cada hombre por separado. ¿Pero es justa? En cada hombre puede hallarse lo que es "cada hombre".

Pero a nosotros no nos interesa lo que es cada hombre por separado o, lo que es lo mismo, cada hombre en cada momento. Si pensamos en ello, veremos que con la pregunta sobre qué es el hombre queremos significar: ¿Qué puede llegar a ser el hombre? ¿Puede dominar su destino? ¿"Hacerse", crearse una vida? Decimos, pues, que el hombre es un proceso y, precisamente, el proceso de sus actos. Pensando un poco veremos que la pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u "objetiva". Nace del hecho de que hemos reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los demás, y de que queremos saber, en relación a lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y podemos llegar a ser; si realmente, y dentro de qué límites, somos los "artífices de nosotros mismos", de nuestra vida y de nuestro destino. Y ello queremos saberlo "hoy", en las condiciones dadas hoy día, de la vida "de hoy" y no de cualquier vida y de cualquier hombre.

La pregunta ha nacido y recibido su contestación de especiales y determinados modos de considerar la vida del hombre; el más importante de estos modos es la "religión", y una religión determinada: el catolicismo. En realidad, al preguntarnos "¿qué es el hombre?", ¿qué importancia tiene su voluntad y su actividad concreta en la creación de sí mismo y en la vida que vive?, queremos decir: "¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? Cuando somos católicos, esto es, cuando hacemos del catolicismo una norma de vida, ¿erramos o estamos en la verdad?" Todos tienen la vaga intuición de que hacer del catolicismo una norma de vida es equivocarse; tan cierto es esto, que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aunque se declare católico. Un católico integral que aplicase en cada acto de su vida las normas católicas, parecería un monstruo; cosa que es, indudablemente, la crítica más rigurosa del catolicismo, y la más perentoria.

Los católicos dirán que ninguna otra concepción es seguida puntualmente, y tienen razón. Pero ello demuestra solamente que no existe de hecho, históricamente, un modo de concebir y de obrar igual para todos los hombres, y sólo uno; que no hay ninguna razón favorable al catolicismo, aun cuando este modo de pensar y de obrar esté organizado desde hace siglos, lo que no ha ocurrido en el caso de ninguna otra religión con los mismos medios, el mismo espíritu de sistema, la misma continuidad y centralización. Desde el punto de vista "filosófico", lo que no satisface en

el catolicismo es el hecho de que éste, a pesar de todo, coloca la causa del mal en el hombre individual mismo, esto es, que concibe al hombre como individuo bien definido y limitado. Todas las filosofías existentes hasta ahora reproducen, puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, que conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad y al espíritu como tal individualidad. Y en este punto es necesario reformar el concepto de hombre. Es preciso concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero el segundo y tercer elemento no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. Y aún estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes; corresponden al grado mayor o menor de conciencia que de ellas tenga el hombre. Por ello se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones.

Pero estas relaciones, como se ha dicho, no son simples. En tanto algunas de ellas son necesarias, otras son voluntarias. Por otra parte, tener conciencia más o menos profunda de ellas (esto es, conocer más o menos la manera de modificarlas) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. En este sentido, la conciencia es poder. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: no es suficiente conocer el conjunto de rela-

ciones en cuanto existen en un momento dado como sistema, sino que importa conocerlas genéticamente, en su movimiento de formación, puesto que cada individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino de la historia de estas relaciones, esto es el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación con sus fuerzas. Esto, hasta cierto punto, es verdad. El individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio, y si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y lograr una modificación bastante más radical de lo que a primera vista parece posible.

Las sociedades de las que cada individuo puede participar son muy numerosas, más de lo que pueda parecer. A través de estas "sociedades" forma parte el individuo del género humano. Así, son múltiples los modos por medio de los cuales el individuo entra en relación con la naturaleza, puesto que por técnica debe entenderse no sólo el conjunto de las nociones científicas aplicadas industrialmente, sino también los instrumentos "mentales", el conocimiento filosófico.

Que no pueda concebirse al hombre sino viviendo en sociedad, es lugar común. Sin embargo, de ello no se sacan todas las consecuencias necesarias e incluso individuales: que una determinada sociedad presuponga una determinada sociedad de las cosas, y que la sociedad humana sólo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas, también es lugar común. Es verdad que hasta ahora, a estos organismos supraindividuales se les ha dado una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* como a la *societas reum*); de ahí la reacción contra este punto de vista. Es preciso elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, fijando bien claramente que la sede de esta actividad es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, crea, etc.; de cada hombre concebido, no aisladamente, sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas, de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etc.)

La afirmación de Feuerbach: "el hombre es lo que come", tomada en sí, puede ser interpretada diversamente. Interpretación mezquina y tonta: el hombre, en cada oportunidad, es lo que materialmente come, esto es, las comidas tienen una inmediata influencia determinante sobre el modo de pensar. Recordar la afirmación de Amadeo [2] de que si se supiese lo que un hombre ha comido antes de un discurso, por ejemplo, se estaría en mejores condiciones de interpretar el discurso mismo. Afirmación infantil y, de hecho, extraña a la ciencia positiva, puesto que el cerebro no se nutre de habas y de trufas, dado que los alimentos consiguen reconstruir las moléculas del cerebro al ser transformados en sustancias homogéneas y asimilables, que tienen la "misma naturaleza" potencial de las moléculas cerebrales. Si la referida afirmación fuese verdadera, la historia tendría su matriz determinante en la cocina y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales en la alimentación de las masas. Lo contrario es históricamente cierto: las revoluciones y el complejo desarrollo histórico han modificado la alimentación y creado los "gustos" sucesivos en la elección de los alimentos. No es la siembra regular del trigo lo que ha hecho cesar el nomadismo, sino, al contrario, las condiciones que se oponían al nomadismo han conducido a las siembras regulares, etcétera.[3]

Pero, por otra parte, también es cierto que el "hombre es lo que come", en cuanto la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto, y cada grupo social tiene su alimentación fundamental; pero al mismo tiempo puede decirse que "el hombre es su vestimenta", "el hombre es su departamento", "el hombre es su particular modo de reproducirse, esto es, su familia", dado que la alimentación, la vestimenta, la casa, la reproducción, son elementos de la vida social en los cuales, del modo más evidente y amplio (o sea, con extensión de masa) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales.

El problema de lo que es el hombre es siempre el problema llamado de la "naturaleza humana", o del llamado "hombre en general", esto es, el intento de crear una ciencia del hombre (una

[2] Amadeo Bórdiga, ex dirigente del Partido Comunista, extremista, expulsado de sus filas. (*N. de la R.*).

[3] Confrontar esta afirmación de Feuerbach con la campaña de S. E. Marinetti contra la *pastasciutta* y la polémica de S. E. Bontempelli en defensa de ésta en 1930, en pleno desarrollo de la crisis mundial.

filosofía) que parta de un concepto inicialmente "unitario", de una abstracción que pueda contener todo lo "humano". Pero ¿lo "humano" es un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario? Esta investigación, ¿no es más bien un residuo "teológico" y "metafísico" en cuanto considerada punto de partida? La filosofía no puede ser reducida a una "antropología" naturalista, puesto que la unidad del género humano no está dada por la naturaleza "biológica" del hombre; las diferencias importantes del hombre no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc., y a ello se reduce, en resumidas cuentas, la afirmación: "el hombre es lo que come" —come grano en Europa, arroz en Asia, etc.—, que se reducirá luego a esta otra afirmación: "el hombre es el país que habita", puesto que gran parte de los alimentos están ligados a la tierra habitada), ni tampoco la "unidad biológica" ha contado gran cosa en la historia (el hombre es el animal que se ha comido a sí mismo cuando se hallaba más próximo al "estado natural", es decir, cuando no podía multiplicar "artificialmente" la producción de bienes naturales). Tampoco la "facultad de razonar", o sea el "espíritu", ha creado la unidad, y puede ser reconocido como hecho "unitario" sólo en tanto que concepto formal, categórico. No es el "pensamiento", sino lo que realmente se piensa, lo que une o diferencia a los hombres.

Que la "naturaleza humana" sea el "conjunto de las relaciones sociales", es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al "hombre en general"; en verdad, *las relaciones sociales son expresadas por* diversos grupos que se presuponen entre sí y cuya unidad es dialéctica, no formal. El hombre es aristocrático en cuanto es siervo de la gleba, etc. Se puede decir también que la naturaleza del hombre es la "historia" (y en este sentido —considerando historia igual a espíritu—, que la naturaleza del hombre es el espíritu), si se da a la historia el significado de "devenir", de una *concordia discors* que no parte de la unidad, pero que tiene en sí las razones de una unidad posible. Por ello la "naturaleza humana" no puede hallarse en ningún hombre por separado sino en toda la historia del género humano (y el hecho de que se adopte la palabra "género", de carácter naturalista, tiene su significado), en tanto que en cada hombre se hallan caracteres que se ponen de relieve en su

contradicción con los de otros hombres. La concepción del "espíritu" en las filosofías tradicionales, como la de "naturaleza humana" tomada de la biología, deben ser consideradas "utopías científicas" que sustituyen a la máxima utopía de la "naturaleza humana" derivada de Dios (los hombres hijos de Dios) y sirven para indicar el trabajo continuo de la historia, una aspiración racional y sentimental, etc. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres en tanto que hijos de Dios y las filosofías que afirman su igualdad en tanto que partícipes de la facultad de razonar, han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico, la transformación del mundo medieval) que han colocado los anillos más potentes del desarrollo histórico.

Que la dialéctica hegeliana haya sido el último reflejo de estos grandes nudos históricos y que la dialéctica, de expresión de las contradicciones sociales, deba convertirse, con la desaparición de estas contradicciones, en una pura dialéctica conceptual: esta idea sería la base de las últimas filosofías de fundamento utópico, como la de Croce.

En la historia la "igualdad" real, o sea, el grado de "espiritualidad" alcanzado por el proceso histórico de la "naturaleza humana", se identifica con el sistema de asociaciones "privadas y públicas" "explícitas e implícitas" que se anudan en el Estado y el sistema político mundial: se trata de "igualdades" sentidas como tales por los miembros de una asociación y de "desigualdades" sentidas por las diversas asociaciones; igualdades y desigualdades que valen en tanto se tiene conciencia de ellas, individualmente o como grupo. Así también se llega a la igualdad o ecuación entre "filosofía y política", entre pensamiento y acción, esto es, a una filosofía de la praxis. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías,[4] y la única "filosofía" es la historia en acción, es decir, la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis sobre el proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y se puede afirmar que la teorización y la realización de la hegemonía realizada por Ilici[5] ha sido también un gran acontecimiento "metafísico".

[4] Cfr. las notas sobre el carácter de las ideologías.

[5] Lenin (*N. de la R.*).

Progreso y devenir. ¿Se trata de dos cosas distintas o de aspectos distintos de un mismo concepto? El progreso es una ideología, el devenir una concepción filosófica. El "progreso" depende de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados; el "devenir" es un concepto filosófico del cual puede estar ausente el "progreso". En la idea de progreso está sobreentendida la posibilidad de una medición cuantitativa y cualitativa: más y mejor. Se supone, por consiguiente, la existencia de una medida "fija" o fijable, pero esta medida está dada por el pasado, por cierta fase del pasado o por ciertos aspectos mensurables, etc. (No es que se piense en un sistema métrico del progreso). ¿Cómo ha nacido la idea del progreso? ¿Representa este nacimiento un hecho cultural fundamental, hasta el punto de hacer época? Parece que sí. El nacimiento y desarrollo de la idea de progreso corresponden a la conciencia difusa de que se ha alcanzado cierta relación entre la sociedad y la naturaleza (incluido en el concepto de naturaleza el de azar y de "irracionalidad") por la cual los hombres en su conjunto están más seguros de su porvenir, pueden concebir "racionalmente" planes generales para su vida. Para combatir la idea del progreso, Leopardi debió recurrir a las erupciones volcánicas, o sea a fenómenos que todavía son "irresistibles" y carecen de remedio. Pero en el pasado eran mucho más numerosas las fuerzas irresistibles: hambre, epidemias, etc., y, dentro de ciertos límites, han sido dominadas.

Es indudable que el progreso ha sido una ideología democrática; también lo es el que ha servido políticamente a la formación de los modernos Estados constitucionales, etc. Igualmente es cierto que hoy ya no está en auge. Pero ¿en qué sentido? No en el sentido de que se haya perdido la fe en la posibilidad de dominar racionalmente la naturaleza y el azar, sino en el sentido "democrático"; es decir, en el sentido de que los "portadores" oficiales del progreso se han vuelto incapaces de este dominio, pues han provocado fuerzas destructivas actuales tan peligrosas y angustiosas como las del pasado (ya olvidadas socialmente, pero no por todos los elementos sociales; los campesinos continúan no comprendiendo el "progreso", pues creen estar, y lo están realmente, a merced de las fuerzas naturales y del azar, y conservan, por consiguiente, una mentalidad "mágica", medieval, "religiosa"), como la "crisis", la desocupación, etc. La crisis de la idea de progreso

no es, pues, crisis de la idea misma, sino de los portadores de la idea, que se han convertido, ellos mismos, en "naturaleza" que debe ser dominada. Los ataques a la idea de progreso, en esta situación, son muy interesados y tendenciosos.

¿Puede separarse la idea de progreso de la de devenir? No parece. Ambas han nacido juntas, como política (en Francia), como filosofía (en Alemania, luego desarrollada en Italia). En el "devenir" se ha tratado de salvar lo que hay de más concreto en el "progreso": el movimiento, y principalmente el movimiento dialéctico (lo que es una profundización, puesto que el progreso está ligado a la concepción vulgar de la evolución).

De un articulejo de Aldo Capasso en la *Italia Letteraria* del 4 de diciembre de 1932 tomo algunos pasajes que presentan las dudas vulgares sobre este problema:

"También entre nosotros es común la irrisión contra el optimismo humanitario y democrático de estilo ochocentesco, y Leopardi no está solo cuando habla con ironía de las "*Sorti progresive*"; pero se ha inventado el astuto disfraz del "progreso", que es el "Devenir" idealista; idea que quedará en la historia más como italiana que como alemana. Pero ¿qué sentido puede tener un Devenir que prosigue *ad infinitum*, un mejoramiento que no sea jamás parangonable a un bien físico? Cuando falta el criterio de un 'último' peldaño estable, fáltale al 'mejoramiento' la unidad de medida. Además, no es posible que nos alimentemos con la ilusión de ser nosotros, hombres reales y vivientes, mejores que, por ejemplo, los romanos o los primeros cristianos. Porque si el 'mejoramiento' se entiende en un sentido totalmente ideal, es perfectamente posible que todos nosotros seamos 'decadentes', en tanto que aquéllos fueron todos hombres plenos y quizá santos. Así, pues, desde el punto de vista ético, la idea del ascenso *ad infinitum* implícita en el concepto de Devenir resulta tanto menos justificable cuanto que el 'mejoramiento' es un dato individual y que en el plano individual es también posible llegar a la conclusión, procediendo caso por caso, de que toda la época última es inferior... Entonces el concepto optimista de Devenir se torna inasible, tanto en el plano ideal como en el plano real... Es sabido que Croce niega valor raciocinativo a Leopardi, y que asegura que pesimismo y optimismo son actitudes sentimentales, no filosóficas. Pero el pesmismo podría observar, a su vez, que la concepción idealista del Devenir es un acto de optimismo y de sentimiento, porque el pesimista y el optimista (si no se hallan animados de fe en lo Trascendente) conciben la historia del mismo modo; como el deslizamiento de un río sin desembocadura; luego colocan el acento sobre la palabra 'río' o sobre las palabras 'sin desembocadura', según su estado de ánimo. Dicen los unos: no hay desembocadura, pero, como en un río armonioso, existe la continuidad de las ondas y la supervivencia prolongada del ayer en el hoy... Y los otros: existe la continuidad del río, pero no hay desembocadura... En

suma, no olvidemos que el optimismo es sentimiento, al igual que el pesimismo. De lo que resulta que cada filosofía no puede más que expresarse sentimentalmente 'como pesimismo o como optimismo', etc., etcétera".

No hay mucha coherencia en el pensamiento de Capasso, pero su modo de pensar es expresivo de un estado de ánimo difuso, muy *snob* e incierto; muy inconexo y superficial, y quizá sin mucha honestidad y lealtad intelectual, y sin la necesaria logicidad formal.

La pregunta es siempre la misma: ¿qué es el hombre? ¿Qué es la naturaleza humana? Si se define al hombre como individuo, psicológica o especulativamente, estos problemas del progreso y del devenir son insolubles y se convierten en puras palabras. Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, pareciera que todo parangón entre los hombres en el tiempo es imposible, puesto que se trata de cosas diversas si no heterogéneas. De otra parte, como el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferencia entre el pasado y el presente, dado que es posible medir el grado en que el hombre domina la naturaleza y el azar. La posibilidad no es la realidad, pero también aquélla es una realidad: que el hombre pueda hacer o no hacer una cosa tiene su importancia para valorar lo que realmente se hace. Posibilidad quiere decir "libertad". La medida de la libertad entra en el concepto de hombre. Que existan las posibilidades objetivas de no morir de hambre, y que se muera de hambre, tiene su importancia, según parece. Pero la existencia de las condiciones objetivas, posibilidad o libertad, no es aún suficiente: es preciso "conocerlas" y saberse servir de ellas. Querer servirse de ellas. El hombre, en este sentido, es libertad concreta, es decir, aplicación efectiva del querer abstracto o impulso vital en los medios concretos que realizan tal voluntad. Se crea la propia personalidad: 1) dando una dirección determinada y concreta ("racional") al propio impulso vital o voluntad; 2) identificando los medios que hacen que tal voluntad sea concreta, determinada y no arbitraria; 3) contribuyendo a modificar el conjunto de las condiciones concretas que realizan esta voluntad en la medida de los propios límites de potencia y de la manera más fructífera. Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el indivi-

duo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. La idea de que el "mejoramiento" ético es puramente individual es una ilusión y un error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es "individual", pero no se realiza y desarrolla sin una actividad hacia el exterior, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas que se dirigen hacia la naturaleza hasta aquellas que, en diversos grados, se dirigen a los otros hombres, en los distintos ámbitos sociales en que se vive, llegando finalmente a la relación máxima, que abrazan a todo el género humano. Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente "político", puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su "humanidad", su "naturaleza humana".

El individualismo. Sobre el llamado "individualismo", o sea sobre la actitud que cada período histórico ha tenido respecto de la posición del individuo en el mundo y en la vida histórica: lo que hoy se llama "individualismo" ha tenido origen en la revolución cultural que sucedió al medievo (Renacimiento y Reforma) e indica una determinada posición hacia el problema de la divinidad y, por consiguiente, hacia la iglesia; es la transición del pensamiento trascendente hacia el inmanentismo.

Prejuicios contra el individualismo, hasta repetir contra él las jeremiadas, más que críticas, del pensamiento católico y retrógrado; el "individualismo" que hoy ha devenido antihistórico es aquel que se manifiesta en la apropiación individual de la riqueza, en tanto que la producción se ha socializado siempre más. El que los católicos sean los menos indicados para gemir respecto del individualismo, se deduce del hecho de que éstos, políticamente, siempre han reconocido personalidad política sólo a la propiedad, es decir, que el hombre vale, no por sí mismo sino en cuanto integrado por bienes materiales. ¿Qué significa el hecho de que se fuera elector cuando se poseía un censo, y cuando se pertenecía a tantas comunidades político-administrativas como comunidades en las que se tenían bienes materiales, sino el rebajamiento del "espíritu" ante la "materia"? Si se considera "hombre" sólo al que posee, y si ha llegado a ser imposible que todos posean, ¿por qué sería antiespiritual buscar una forma de propiedad por la cual las fuerzas

materiales integren y contribuyan a constituir a todas las personalidades? En realidad, implícitamente, se reconocía que la "naturaleza humana" residía no en el individuo, sino en la unidad del hombre y las fuerzas materiales: por lo tanto, la conquista de las fuerzas materiales es un modo, el más importante, de conquistar la personalidad.[6]

Examen del concepto de naturaleza humana. Orígenes del sentimiento de "igualdad": la religión, con su idea de dios-padre y hombres-hijos, por consiguiente iguales; la filosofía según el aforismo *Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi exstimatur perniciosa.* La ciencia biológica, que afirma la igualdad "natural", o sea psicofísica, de todos los elementos individuales del "género humano": todos nacen del mismo modo, etc. "El hombre es mortal, Ticio es hombre, Ticio es mortal". Ticio igual a todos los hombres. De esta manera tiene origen empírico-científico (empírico-científico-folklórico) la fórmula: "Todos hemos nacido desnudos".

Recordar el cuento de Chesterton en *El candor del padre Brown* sobre el hombre-cartero y el hombre pequeño constructor de máquinas portentosas. Allí hay una observación de este tipo: "Una vieja dama habita, con veinte sirvientes, en un castillo: es visitada por otra dama, a quien dice: 'Estoy siempre tan sola', etc. El médico le anuncia que hay peste en los alrededores, contagios, etc., y entonces dice la anciana señora: '¡Somos tantos!', (Chesterton extrae de aquí efectos puramente novelescos y de intriga).

Filosofía y democracia. Se puede observar el desarrollo paralelo de la democracia moderna y de determinadas formas de materialismo metafísico y de idealismo. La igualdad es buscada por el materialismo francés del siglo XVIII en la reducción del hombre a la categoría de historia natural, individuo de una especie biológica, distinto, no por calificaciones sociales e históricas, sino por dotes naturales, en todos los casos igual a sus semejantes. Esta concepción ha pasado al sentido común en la afirmación popular de que "todos hemos nacido desnudos" (si es que la afirmación del sentido común no precede a la discusión ideológica de los intelectuales). En el idealismo se halla la afirmación de que la filosofía

[6] En estos últimos tiempos ha sido muy alabado un libro del joven católico francés Daniel Rops, *Le monde sans âme*, París, 1932, traducido también en Italia. En este libro debería examinarse toda una serie de conceptos a través de los cuales, sofísticamente, se reproducen posiciones del pasado como si fuesen de actualidad.

es la ciencia democrática por excelencia en lo que se refiere a la facultad de razonar, común a todos los hombres; por lo cual se explica el odio de los aristócratas por la filosofía y las prohibiciones legales contra la enseñanza y la cultura por parte de las clases del viejo régimen.

Cantidad y calidad. Dado que no puede existir cantidad sin calidad (economía sin cultura, actividad práctica sin inteligencia y viceversa), cualquier contraposición de los dos términos es, racionalmente, un contrasentido. Y realmente, cuando se contrapone la calidad a la cantidad, con todas las necias variaciones al estilo de Guillermo Ferrero y Cía., lo que en realidad se hace es contraponer cierta calidad a otra calidad, cierta cantidad a otra cantidad, esto es, se hace una determinada política y no una afirmación filosófica. Si el nexo cantidad-calidad es inseparable, se plantea la duda: ¿dónde es más útil aplicar la fuerza de la propia voluntad: en el desarrollo de la cantidad o en el de la calidad? ¿Cuál de los dos aspectos es más fiscalizable? ¿Cuál más fácilmente mensurable? ¿Sobre cuál se pueden hacer previsiones, construir planes de trabajo? La respuesta no parece dudosa: el aspecto cuantitativo. Afirmar, por consiguiente, que se quiere trabajar sobre la cantidad, que se quiere desarrollar el aspecto "corporativo" de la realidad, no quiere decir que se desea descuidar la "calidad"; significa, al contrario, que se quiere plantear el problema cualitativo del modo más concreto y realista, es decir, que se desea desarrollar la calidad del único modo en que tal desarrollo es fiscalizable y mensurable.

El problema está vinculado a otro, expresado en el proverbio: *Primum vivere, deinde philosophari.* En realidad, no es posible separar el vivir del filosofar; sin embargo el proverbio tiene un significado práctico: vivir significa ocuparse especialmente de la actividad práctica económica; filosofar, ocuparse de actividades intelectuales, de *otium litteratum.* No obstante, hay quien "vive" solamente, quien se halla constreñido al trabajo servil, extenuante, etc., sin lo cual algunos no podrían librarse de la actividad económica para filosofar. Sostener la "calidad" contra la cantidad significa sencillamente lo siguiente: mantener intactas determinadas condiciones de vida social en las cuales algunos son pura cantidad y otros calidad. ¡Qué placentero es considerarse representantes de la calidad, de la belleza, del pensamiento, etc.! ¡No hay señora del

"gran mundo" que no crea que su función es conservar sobre la tierra la calidad y la belleza!

Teoría y práctica. Es preciso investigar, analizar y criticar las diversas formas en que se presenta en la historia de las ideas el concepto de la unidad de la teoría y la práctica, pues parece evidente que cada concepción del mundo y cada filosofía se han preocupado por este problema. Afirmación de Santo Tomás y de la escolástica: *Intellectus specullativus extensione fit practicus,* la teoría por simple extensión se hace práctica; lo que es la afirmación de la necesaria conexión entre el orden de las ideas y el de la acción. Aforismo de Leibnitz: *Quo magis speculativa, magis practica,* tan repetido por los idealistas italianos respecto de la ciencia. La proposición de G. B. Vico, *verum ipsum factum,* tan discutida y tan diversamente interpretada (Cfr. el libro de Croce sobre Vico y otros escritos polémicos del mismo Croce) y que Croce desarrolla en el sentido idealista de que conocer es hacer y que se conoce lo que se hace, teniendo "hacer" un sentido particular, tan particular, que en definitiva no significa sino "conocer": se resuelve en una tautología (concepción que, sin embargo, debe ser puesta en relación con la concepción propia de la filosofía de la praxis).

Dado que toda acción es el resultado de diversas voluntades, con diverso grado de intensidad, de conciencia, de homogeneidad con el complejo total de la voluntad colectiva, es claro que también la teoría correspondiente e implícita será una combinación de creencias y puntos de vista tan descompaginados como heterogéneos. Sin embargo, hay acuerdo completo entre la teoría y la práctica, en dichos límites y términos. Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en el sentido siguiente: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, tornando la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, es decir: tornándola poderosa al máximo; o bien, dada cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica. La identificación de teoría y práctica es un acto crí-

tico, por el cual la práctica se demuestra racional y necesaria o la teoría, realista y racional. He aquí por qué el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en los momentos históricos llamados de transición, esto es, de más rápido movimiento de transformación, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas para ser más eficientes y expansivas, o cuando se multiplican los programas teóricos que exigen ser justificados de manera realista en cuanto demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos, que sólo así se tornan más prácticos y reales.

Estructura y superestructura. La proposición contenida en la Introducción de la *Crítica de la economía política*, respecto de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico; por lo tanto, en este campo es menester buscar el aporte teórico máximo de Ilic [7] a la filosofía de la praxis. En efecto, Ilic habría hecho progresar la filosofía como filosofía en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conciencia, un hecho filosófico. En lenguaje crociano: cuando se logra introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo se concluye por introducir también tal concepción, es decir, se determina una completa reforma filosófica.

La estructura y las superestructuras forman un "bloque histórico", o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ello surge: sólo un sistema totalitario de ideologías refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al

[7] Lenin (*N. de la R.*).

100 % por la ideología, ello significa que existen al 100 % las premisas para dicha subversión, o sea que lo "racional" es real activa y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es, por cierto, el proceso dialéctico real).

El término "catarsis". Se puede emplear el término "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" deviene así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico.[8]

El "noúmeno" kantiano. El problema de la "objetividad externa de la realidad", en cuanto se halla vinculada con el concepto de la "cosa en sí" y del "nóumeno" kantiano. Parece difícil excluir que la "cosa en sí" sea una derivación de la "objetividad externa de lo real" y del llamado realismo greco-cristiano (Aristóteles-Santo Tomás); y ello se ve también en el hecho de que toda una tendencia del materialismo vulgar y del positivismo ha dado lugar a la escuela neokantiana y neocrítica.

Si la realidad es como la conocemos, y si nuestro conocimiento cambia continuamente; si, por lo tanto, ninguna filosofía es definitiva sino históricamente determinada, resulta difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con nuestro cambiar, y es difícil

[8] Recordar siempre los dos puntos entre los cuales oscila este proceso: que ninguna sociedad se plantea fines para cuya solución no existan ya, o estén en condiciones de aparecer, las condiciones suficientes y necesarias; y que ninguna sociedad perece antes de haber expresado todo su contenido potencial.

admitirlo, no sólo para el sentido común, sino también para el pensamiento científico. En *La sagrada familia* se dice que la realidad se agota totalmente en los fenómenos y que más allá de los fenómenos nada hay; y así es realmente. Pero la demostración no es fácil de realizar. ¿Qué son los fenómenos? ¿Son algo objetivo, que existe en sí y por sí, o son cualidades que el hombre ha distinguido en relación con sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y sus intereses científicos, o sea de la necesidad de hallar un orden en el mundo y de describir y clasificar las cosas (necesidad ligada también a intereses prácticos mediatos y futuros)? Hecha la afirmación de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses, o sea que nuestros conocimientos son superestructuras (o filosofías no definitivas), resulta difícil evitar que se piense en algo real más allá de dichos conocimientos, no en el sentido metafísico de "nóumeno", de "dios ignoto", o de un "incognoscible", sino en el sentido concreto de "relativa ignorancia" de la realidad, de algo aún "desconocido" pero que podrá ser conocido algún día, cuando los instrumentos "físicos" e intelectuales de los hombres sean más perfectos, o sea cuando hayan cambiado, en sentido progresista, las condiciones sociales y técnicas de la humanidad. Se hace, por lo tanto, una previsión histórica que consiste simplemente en el acto de pensamiento que proyecta hacia el porvenir un proceso de desarrollo como el que se ha verificado desde el pasado hasta hoy. De todos modos, es necesario estudiar a Kant y rever sus conceptos exactamente.

Historia y antihistoria. Es digno de observarse que la actual discusión entre "historia y antihistoria" no es sino la repetición, en términos de la cultura filosófica moderna, de la discusión habida a fines del siglo pasado, en los términos del naturalismo y del positivismo, sobre si la naturaleza y la historia proceden por "saltos" o sólo por evolución gradual y progresiva. La misma discusión la hallamos también en las generaciones precedentes, sea en el campo de las ciencias naturales (doctrinas de Cuvier), sea en el campo de la filosofía (y la discusión se halla en Hegel). Debería hacerse la historia de este problema en todas sus manifestaciones concretas y significativas y se encontraría que esto es siempre actual, porque en todos los tiempos ha habido conservadores y jacobinos, progresistas y retrógrados. Pero el significado "teórico" de esta

discusión me parece que consiste en lo siguiente: ella indica el punto de tránsito "lógico" de toda concepción del mundo a la moral que le es conforme, de toda "contemplación" a la "acción", de toda filosofía a la acción política que de ella depende. Es el punto en que la concepción del mundo, la contemplación, la filosofía, se tornan "reales" porque tienden a modificar el mundo, a subvertir la praxis. Se puede decir, por consiguiente, que en ello consiste el nexo central de la filosofía de la praxis, el punto en que se actualiza y vive históricamente, esto es, socialmente, y no sólo en los cerebros individuales; cesa de ser "arbitraria" y se convierte en necesaria-racional-real.

El problema debe ser enfocado de manera realmente histórica. El que tantos fantoches nietszcheanos rebelados verbalmente contra todo lo existente, contra los convencionalismos, etc., hayan terminado por causar repugnancia y quitar seriedad a ciertas actitudes, puede ser admitido; pero cuando se trata de formar juicios es preciso no dejarse guiar por los fantoches. Contra el titanismo en las actitudes, el amor a las veleidades, el abstractismo, es preciso señalar la necesidad de ser "sobrios" en las palabras y en el comportamiento exterior, precisamente porque hay más fuerza en el carácter y la voluntad concretos. Pero esto es una cuestión de estilo, no "teórico".

La forma clásica de estos pasajes de la concepción del mundo a la norma práctica de conducta, me parece que es aquella por la cual la predestinación calvinista surge como uno de los mayores impulsos para la iniciativa que han existido en la historia del mundo. Así, toda otra forma de determinismo, llegada a cierto punto, ha devenido espíritu de iniciativa y de extrema tensión de la voluntad colectiva.

De la crítica de Mario Missiroli (*I. C. S.*, enero de 1929) al libro de Tilgher (*Ensayos de ética y de filosofía del derecho*), Turín, Bocca, 928, 8ª ed., págs. XV-218) surge que la tesis fundamental del folletito *Historia y antihistoria* ha tenido gran influencia en el sistema (!) filosófico de Tilgher. Escribe Missiroli: "Se ha dicho, y no equivocadamente, que el idealismo italiano, con sus jefes Croce y Gentile, se resuelve en un puro fenomenismo. No hay lugar para la personalidad. Contra esta tendencia reacciona vivamente Adriano Tilgher, en el mencionado volumen. Remontándose a la tradición filosófico clásica, particularmente a Fichte, Tilgher recalca con gran vigor la doctrina de la libertad y del 'debe ser'. Donde no hay libertad de elección, hay naturaleza'. Es imposible sustraerse al fatalismo. La vida y la historia pierden todo sentido, y ninguna respuesta obtienen los eternos interrogantes

de la conciencia. Sin referirse a un *quid* que trascienda la realidad empírica, no puede hablarse de moralidad, de bien y de mal. Vieja tesis. La originalidad consiste en haber extendido por primera vez esta exigencia a la lógica. El 'deber ser' es necesario a la lógica, no menos que a la moral. De aquí la indisolubilidad de la lógica y de la moral, que los viejos tratadistas gustaban de distinguir. Considerada la libertad como premisa necesaria, se deriva una teoría del libre albedrío como absoluta posibilidad de elección entre el bien y el mal. Así, la pena (agudísimas son las páginas sobre el derecho penal) halla su fundamento no sólo en la responsabilidad (escuela clásica), sino en el hecho puro y simple de que el individuo puede hacer el mal conociéndolo como tal. La causalidad puede ocupar el lugar de la responsabilidad. El determinismo de quien delinque equivale al determinismo de quien castiga. Todo está bien. Pero este enérgico llamado al 'deber ser', a la antihistoria que crea la historia, ¿no restaura lógicamente el dualismo y la trascendencia? No se puede concebir la trascendencia como un 'momento' sin recaer en el inmanentismo. No se adviene a pactos con Platón".

Filosofía especulativa. Es preciso no esconder las dificultades que presentan la discusión y la crítica del carácter "especulativo" de ciertos sistemas filosóficos y la "negación" teórica de la "forma especulativa" de las concepciones filosóficas.

Problemas que surgen: 1) El elemento "especulativo", ¿es propio de toda filosofía, es la forma que debe asumir toda construcción teórica como tal? En otras palabras, ¿"especulación" es sinónimo de filosofía y de teoría? 2) ¿O más bien se trata de una cuestión "histórica", un problema histórico y no teórico, en el sentido de que toda concepción del mundo, en una determinada fase histórica, asume una forma "especulativa" que representa su apogeo y el comienzo de su disolución? Analogía y conexión con el desarrollo del Estado, que de la fase "económico-corporativa" pasa a la fase hegemónica (de consenso activo). Se puede decir, por tanto, que cada cultura tiene su momento especulativo religioso, que coincide con el período de la completa hegemonía del grupo social al cual representa, y quizás coincide con el momento en el cual la hegemonía real se disgrega en la base, molecularmente; pero el sistema de pensamiento, precisamente por ello (para reaccionar contra la desintegración), se perfecciona dogmáticamente, deviene una "fe" trascendental: por ello se observa que cada época llamada de decadencia (en la cual se produce una disgregación del viejo mundo) está caracterizada por un pensamiento refinado y altamente "especulativo".

La crítica, por lo tanto, debe resolver la especulación en sus términos reales de ideología política, de instrumento de acción práctica; pero la misma crítica tendrá una fase especulativa, que marcará su apogeo. La cuestión es la siguiente: la de si este apogeo no es el camino para iniciar una fase histórica de nuevo tipo, en la cual, habiéndose compenetrado orgánicamente necesidad-libertad, no habrá más contradicciones sociales y la única dialéctica será la ideal, la de los conceptos y ya no la de las fuerzas históricas.

En el pasaje sobre el "materialismo francés del siglo XVIII (*La sagrada familia*) está bastante bien y claramente indicada la génesis de la filosofía de la praxis: ella es el "materialismo" perfeccionado por el trabajo de la filosofía especulativa misma y fundida con el humanismo. Es verdad que con estos perfeccionamientos del viejo materialismo sólo queda en pie el realismo filosófico.

Otro punto sobre el cual meditar es el siguiente: si la concepción de "espíritu" de la filosofía especulativa no es una transformación actualizada del viejo concepto de "naturaleza humana", tan propio de la trascendencia como del materialismo vulgar; si en la concepción del "espíritu" no hay otra cosa que el viejo "Espíritu Santo" especulativizado, se podría decir, entonces, que el idealismo es intrínsecamente teológico.

La "especulación" (en el sentido idealista), ¿no ha introducido una trascendencia de nuevo tipo en la reforma filosófica caracterizada por las filosofías inmanentistas? Parece que la filosofía de la praxis es la única filosofía consecuentemente "inmanentista". Es preciso rever y criticar especialmente todas las teorías historicistas de carácter especulativo. Se podría concebir un nuevo *Anti-Dühring* que fuera un "Anti Croce", desde ese punto de vista, resumiendo no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también contra el positivismo y el mecanicismo, y contra las formas vulgarizadas de la filosofía de la praxis.

"Objetividad" del conocimiento. Para los católicos "...toda la teoría idealista reposa sobre la negación de la objetividad de nuestro conocimiento en su conjunto y sobre el monismo idealista del

"Espíritu" (equivalente, en cuanto monismo, al novísimo positivismo de la "Materia"), para el cual el fundamento de la religión, Dios, no existe objetivamente fuera de nosotros, sino que es una creación del intelecto. Por lo tanto, el idealismo, no menos que el materialismo, es radicalmente contrario a la religión.[9]

El problema de la "objetividad" del conocimiento, según la filosofía de la praxis, puede ser elaborado partiendo de la proposición (contenida en el prefacio de la *Crítica de la economía política*), de que "los hombres adquieren conciencia (del conflicto entre las fuerzas materiales de producción), en el terreno ideológico", de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. ¿Pero esta conciencia se limita al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —según la letra del texto—, o se refiere a todo conocimiento consciente? Este es el punto que es preciso elaborar y que puede serlo con todo el conjunto de la doctrina sobre el valor de las superestructuras. ¿Qué significará, en ese caso, el término "monismo"? No precisamente materialismo ni idealismo, sino identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, esto es, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, indisolublemente unida a cierta "materia" organizada (historizada), a la naturaleza transformada por el hombre. Filosofía del acto (praxis, desenvolvimiento), pero no del acto "puro", sino del acto "impuro" real, en el sentido más profano y mundano de la palabra.

Pragmatismo y política. El "pragmatismo" (de James, etc.) no parece que pueda ser criticado si no se toma en cuenta el cuadro histórico anglosajón en el cual ha nacido y se ha difundido. Si es verdad que la filosofía es una "política" y que cada filósofo es esencialmente un hombre político, tanto más puede decirse ello del pragmático, que construye la filosofía "utilitariamente" en el sentido inmediato. Pero éste (el pragmatismo) no es pensable (como movimiento) en los países católicos, donde la religión y la vida cultural se han separado desde el Renacimiento y la Contrarreforma, en tanto que es pensable para los países anglosajones, en los cuales la religión está muy vinculada a la vida cultural cotidia-

[9] Cfr. el artículo del padre Mario Barbera en la *Civiltà Cattolica* del 1º de junio de 1929.

na y no se encuentra centralizada burocráticamente y dogmatizada intelectualmente. En todo caso, el pragmatismo no sale de la esfera religiosa positiva y tiende a crear una moral laica (de tipo no francés), tiende a crear una "filosofía popular" superior al sentido común: es un "partido ideológico" inmediato, más que un sistema de filosofía.

Si se toma el principio pragmático tal como está expuesto en James: "el mejor método para discutir los diversos puntos de alguna teoría es comenzar por poner de relieve qué diferencia práctica resultaría del hecho de que una o la otra de las dos alternativas resultara la verdadera",[10] se ve la inmediatez del politicismo filosófico del pragmatismo. El filósofo "individual" de tipo alemán o italiano está ligado a la "práctica" mediatamente (y a menudo la mediación es una cadena de muchos anillos); el pragmático quiere vincularse rápidamente, y en realidad parece así que el filósofo italiano o alemán es más "práctico" que el pragmático, que juzga según la realidad inmediata, a menudo vulgar, mientras que el otro tiene un fin más alto, coloca el blanco más arriba y por ello tiende a elevar el nivel cultural existente (cuando lo hace, se comprende). Hegel puede ser concebido como el precursor teórico de las revoluciones liberales del 800. Los pragmáticos, cuando más, han logrado crear el Rotary Club o justificar todos los movimientos culturales conservadores y retrógrados (a justificarlos de hecho y no sólo por distorsión polémica, como sucedió con Hegel y el Estado prusiano).

Etica. La máxima de Kant: "Obra de modo que toda tu conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres, en condiciones similares", es menos simple y obvia de lo que parece a primera vista. ¿Qué se entiende por "condiciones similares"? ¿Las condiciones inmediatas en medio de las cuales se obra, o las condiciones generales complejas y orgánicas, cuyo conocimiento requiere una investigación amplia y críticamente elaborada? (Fundamento de la ética socrática, en la cual la voluntad "moral" tiene su base en el intelecto, en la sabiduría; por lo que el mal obrar se debe a la ignorancia, etc., y el conocimiento crítico es la base de una moral superior, o de la moral a secas).

[10] W. James, *Las diversas formas de la experiencia religiosa. Estudio sobre la naturaleza humana*, ed Bocca, 1904, p 382.

La máxima kantiana puede ser considerada un truismo, puesto que es difícil encontrar una persona que no obre creyendo hallarse en las condiciones en que todos obrarían como ella. Quien roba por hambre considera que quien tuviera hambre robaría; quien mata una mujer infiel considera que todos los maridos deberían matar, etc. Sólo los "locos", en el sentido clínico, obran sin considerar que se hallan en lo justo. El problema está vinculado con otros: 1) Cada cual es indulgente consigo mismo, porque cuando obra no "conformísticamente" conoce el mecanismo de sus propias sensaciones y juicios, la cadena de las causas y efectos que lo han llevado a obrar; mientras que para los demás es rigorista porque no conoce la vida interior; 2) cada cual obra según su cultura, esto es, según la cultura de su ambiente, y "todos los hombres" son para él su ambiente, aquellos que piensan como él: la máxima de Kant presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo "mundial".

La objeción que no parece exacta es ésta: que las "condiciones similares" no existen, porque entre las condiciones se halla comprendido el que obra, su individualidad, etc. Se puede decir que la máxima de Kant está vinculada a su tiempo, al iluminismo cosmopolita, y a la concepción crítica del autor; esto es, se halla ligada a la filosofía de los intelectuales como capa cosmopolita. Por lo tanto, el que obra es el portador de las "condiciones similares", o sea el creador de las mismas: debe obrar según un "modelo" cuya difusión ansía se haga entre todos los hombres, de acuerdo con un tipo de civilización por cuyo advenimiento trabaja o por cuya conservación "resiste" a las fuerzas disgregadoras, etc.

El escepticismo. La objeción de sentido común que podría hacerse al escepticismo es ésta: que para ser coherente consigo mismo, el escéptico no debería hacer otra cosa que vivir como un vegetal, sin mezclarse en los asuntos de la vida común. Si el escéptico interviene en la discusión, ello significa que cree poder convencer, esto es, que ya no es más escéptico, sino que representa a determinada opinión positiva que por lo común es mala, y que sólo puede triunfar convenciendo a la comunidad de que las demás son peores, en cuanto son inútiles. El escepticismo está vinculado al materialismo vulgar y al positivismo: es interesante un pasaje de Roberto Ardigó en el que dice que es necesario alabar a Bergson

por su voluntarismo. Pero ¿qué significa esto? ¿No es una confesión de la impotencia de la propia filosofía para explicar el mundo, cuando se ve precisada a recurrir a un sistema opuesto para hallar el elemento necesario para la vida práctica? Este aspecto del pensamiento de Ardigó (contenido en los *Scritti vari*, recogidos y ordenados por G. Marchesini, Firenze Le Monnier, 1922) debe ser puesto en relación con las tesis de Marx sobre Feuerbach, y demuestra hasta qué punto Marx había superado la posición filosófica del materialismo vulgar.

Concepto de "ideología". La "ideología" ha sido un aspecto del "sensismo", o sea del materialismo francés del siglo XVIII. Su significado originario era el de "ciencia de las ideas", y dado que el análisis era el único método reconocido y aplicado a la ciencia, significaba "análisis de las ideas", esto es, "investigación sobre el origen de las ideas". Las ideas debían ser descompuestas en sus "elementos" originarios, y éstos no podían ser sino las "sensaciones": las ideas derivan de las sensaciones. Pero el sensismo podía asociarse sin mucha dificultad a la fe religiosa, a las creencias más extremas en la "potencia del Espíritu" y en sus "destinos inmortales"; y así ocurrió con Manzoni, que incluso después de su conversión o retorno al catolicismo, cuando escribía sus *Himnos Sacros*, mantuvo su máxima adhesión al sensismo y ello hasta tanto no conoció la filosofía de Rosmini.[11]

Es preciso examinar históricamente cómo el concepto de Ideología, de "ciencia de las ideas", de "análisis del origen de las ideas", ha pasado a significar un determinado "sistema de ideas",

[11] El más eficaz propagador de la ideología ha sido Destutt de Tracy (1754-1836), por su facilidad y la popularidad de su exposición: además, el doctor Cabanis, con su *Rapport du Physique et du Moral* (Condillac, Helvecio, etc., son más estrechamente filósofos). Vinculación entre el catolicismo y la ideología: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine es el jefe de la escuela para Maurras y otros de inspiración católica) "novela psicológica" (Sthendal fue discípulo de Destutt de Tracy, etc.). La obra principal de Destutt de Tracy son los *Eléments d'Idéologie* (París, 1817, 1818), que es más completa en la edición italiana: *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, traducidos por G. Compagnoni, Milán, Imprenta de Gianbattista Sonzogno, 1819 (en el texto francés falta una sección entera, creo que la referente al amor, que Sthendal conoció y utilizó en la traducción italiana).

puesto que, como es lógico, el proceso es fácil de aprehender y de comprender.

Se puede afirmar que Freud es el último de los ideólogos y que De Man es un "ideólogo"; por lo tanto resultaría más extraño el entusiasmo de Croce y los crocianos por De Man, si no hubiese una justificación "práctica" de tal entusiasmo. Hay que examinar hasta qué punto el autor del *Ensayo popular*[12] está asido a la Ideología, aun cuando la filosofía de la praxis representa una neta superación e históricamente se contrapone en forma decidida a la Ideología. El mismo significado que el término "ideología" ha asumido en la filosofía de la praxis contiene implícitamente un juicio de desvalor y excluye que para sus fundadores hubiese que buscar el origen de las ideas en las sensaciones y, por lo tanto, en último análisis, en la fisiología: esta misma "ideología" debe ser examinada históricamente como una superestructura, según la filosofía de la praxis.

Un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías, me parece, se debe al hecho (hecho que, por otra parte, no es casual) de que se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria a determinada estructura, como a las lucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y ello ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de este error puede ser fácilmente reconstruido: 1) se identifica a la ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que modifican la estructura, sino viceversa; 2) se afirma que cierta solución política es "ideológica", esto es, insuficiente como para modificar la estructura, aun cuando cree poder hacerlo; se afirma que es inútil, estúpida, etc.; 3) se pasa a afirmar que toda ideología es "pura" apariencia, inútil, estúpida, etcétera.

Es preciso, entonces, distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, "queridas". En cuanto históricamente necesarias, éstas tienen una validez que es validez "psicológica"; "organizan" las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia

[12] N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista.* (*N. de la R.*).

de su posición, luchan, etc. En cuanto "arbitrarias", no crean más que "movimientos" individuales, polémicas, etc. (tampoco son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma).

Recordar la frecuente afirmación de Marx sobre la "solidez de las creencias populares" como elemento necesario de una determinada situación. Dice, poco más o menos: "cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares", etc. Otra afirmación de Marx es que una persuasión popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material, o algo similar; afirmación muy significativa. El análisis de estas afirmaciones, creo, lleva a reforzar la concepción de "bloque histórico", en cuanto las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material.

La ciencia y las ideologías "científicas"

La afirmación de Eddington: "Si en el cuerpo de un hombre se eliminase todo el espacio carente de materia y reuniésemos sus protones y electrones en una sola masa, el hombre (el cuerpo del hombre) estaría reducido a un corpúsculo apenas sensible al microscopio",[1] ha sacudido y puesto en movimiento la fantasía de G. A. Borgese (cfr. su librito).

Pero ¿qué significa concretamente la afirmación de Eddington? Si se reflexiona un poco, se verá que nada, fuera de su significado literal. Si la reducción descrita más arriba fuese realizada (¿por quién?) y se hiciese extensiva a todo el mundo, las relaciones no cambiarían, las cosas permanecerían como son. Las

[1] Cfr. *La naturaleza del mundo físico*, ed. francesa, p. 20.

cosas cambiarían solamente si los hombres o determinados hombres sufriesen esta reducción, de suerte que se produjese, hipotéticamente, la realización de algunos capítulos de los *Viajes de Gulliver*, con los liliputienses, los gigantes y Borgese-Gulliver entre ellos.

En realidad, trátase de puros juegos de palabras, de ciencia novelada, y no de un nuevo pensamiento científico o filosófico; se trata de una manera de plantear los problemas apta solamente para hacer fantasear las cabezas vacías. ¿Es que, acaso, la materia vista al microscopio no es ya materia realmente objetiva, sino una creación del espíritu humano, que carece de toda existencia objetiva o empírica? Se podría recordar a este propósito el cuento hebreo sobre la muchacha que ha sufrido un daño pequeño, pequeño... como un rasguño. En la física de Eddington y en muchas otras manifestaciones científicas modernas, la sorpresa del lector ingenuo depende de la circunstancia de que las palabras usadas para indicar determinados hechos son obligadas a indicar arbitrariamente hechos completamente distintos. Un cuerpo sigue siendo "macizo" en el sentido tradicional, aun cuando la nueva física demuestra que el mismo está constituido por 1/1.000.000 de materia y de 999.999 partes de vacío. Un cuerpo es "poroso" en el sentido tradicional y no en el sentido de la "nueva" física, incluso después de la afirmación de Eddington. La posición del hombre sigue siendo la misma; ninguno de los conceptos fundamentales de la vida es conmovido en lo más mínimo y, mucho menos aun, liquidado. Las glosas de los diversos Borgese servirán solamente, en última instancia, para tornar ridículas las concepciones subjetivistas de la realidad, que permiten semejantes juegos triviales de palabras. Escribe el profesor Mario Camis:[2] "Considerando la insuperada minuciosidad de estos métodos de investigación, nos venía a la memoria la expresión de un miembro del último congreso filosófico de Oxford, el cual, según refiere Borgese, hablando de los fenómenos infinitamente pequeños, a los que tantos prestan hoy atención, observa que 'éstos no pueden ser considerados independientemente del sujeto que los observa'. Son palabras que inducen a muchas reflexiones y que replantean, desde puntos de vista completamente nuevos, los grandes problemas de la existencia

[2] *Nueva Antología* del 1º de noviembre de 1931, en la sección *Ciencias biológicas y médicas*.

subjetiva del universo y del significado de las informaciones sensoriales en el pensamiento científico". A lo que parece, éste es uno de los pocos ejemplos de infiltración, entre los científicos italianos, del modo de pensar funambulesco de ciertos científicos, especialmente ingleses, acerca de la "nueva" física. El profesor Camis habría debido reflexionar sobre el hecho de que si la observación tomada de Borgese hace pensar, la primera reflexión sería ésta: que la ciencia no puede ya existir como ha sido concebida hasta ahora; debe ser transformada en una serie de actos de fe en las afirmaciones de cada experimentador, dado que los hechos observados no existen independientemente de su espíritu. ¿Es que acaso no se ha manifestado todo el progreso científico hasta ahora en el hecho de que las nuevas experiencias y observaciones han corregido y ampliado las experiencias y observaciones precedentes? ¿Cómo podría ocurrir esto si la experiencia no pudiese reproducirse, aun si, cambiando el observador, no pudiese ser controlada y ampliada, dando lugar a nexos nuevos y originales? Pero la superficialidad de la observación de Camis resulta del contexto mismo del artículo en el cual se hace la cita referida, puesto que allí Camis explica implícitamente que la expresión de que se envanece tanto Borgese puede y debe entenderse en un sentido meramente empírico y no filosófico. El escrito de Camis es una crítica de la obra *On the principles of renal function* de Gösta Ekehorn (Estocolmo, 1931). Se habla allí de experiencias sobre elementos tan pequeños que no pueden ser descritos (se entiende que en sentido relativo) con palabras válidas y representativas para los demás, y que, por lo tanto, el experimentador no logra aún separarlos de su propia personalidad subjetiva para objetivarlos: todo experimentador debe lograr la percepción con medios propios, directamente, siguiendo minuciosamente todo el proceso. Hagamos la siguiente hipótesis: que no existan microscopios y que sólo algunos hombres tengan la fuerza visual natural igual a la del ojo normal armado de microscopio. En esta hipótesis, es evidente que las experiencias del observador provisto de una vista excepcional no pueden ser separadas de su personalidad física y psíquica: no pueden ser "repetidas". Sólo la invención del microscopio hará parejas las condiciones físicas de observación y permitirá a todos los hombres de ciencia reproducir la experiencia y desarrollarla colectivamente. Pero esta hipótesis permite observar e identificar sólo una parte de las dificultades; en las experiencias cientí-

ficas no sólo está en juego la fuerza visual del ojo. Como dice Camis: Ekehorn cortó un glomérulo de riñón de rana con una cánula "cuya preparación es obra de tanta fineza y tan ligada a las *indefinibles e inimitables intuiciones* manuales del experimentador, que el propio Ekehorn, al describir la operación del corte al sesgo del capilar de vidrio, dice que no puede enunciar los preceptos con palabras, sino que debe contentarse con una vaga indicación". El error consiste en creer que semejantes fenómenos se verifican solamente en el experimento científico. En realidad, en cada fábrica, para ciertas operaciones industriales de precisión existen especialistas individuales, cuya capacidad se basa simple y solamente en la extrema sensibilidad de la vista, del tacto, en la rapidez del gesto. En los libros de Ford se pueden hallar ejemplos a ese respecto: en la lucha contra la fricción, para obtener superficies sin la más mínima granulosidad o desigualdad (lo que permite un ahorro notable de material) se han dado increíbles pasos adelante, con la ayuda de máquinas eléctricas que comprueban la adherencia perfecta del material, como el hombre no podría hacerlo. Es de recordar el hecho, referido por Ford, de un técnico escandinavo que logró dar al acero tal igualdad de superficie, que para separar dos superficies unidas entre sí es preciso el peso de varios quintales.

Por consiguiente, lo que observa Camis no tiene ninguna vinculación con las fantasmagorías de Borgese y sus inspiradores. Si fuese cierto que los fenómenos infinitamente pequeños en cuestión no pueden ser considerados como existentes independientemente del sujeto que los observa, ellos no serían, de ninguna manera, "observados" sino "creados" y caerían en el dominio de la pura intuición fantástica del individuo. Habría, entonces, que plantear el problema de si el mismo individuo puede crear (observar) "dos veces" el mismo hecho. No se trataría de ningún modo de "solipsismo", sino de demiurgia y hechicería. Entonces el objeto de la ciencia no serían los fenómenos (inexistentes), sino estas intuiciones fantásticas, como ocurre en la obra de arte. El rebaño de los hombres de ciencia que no goza de facultades demiúrgicas, estudiaría científicamente al pequeño grupo de grandes científicos taumaturgos. Pero, al contrario, si a pesar de todas las dificultades prácticas inherentes a la diversa sensibilidad individual, el fenómeno se repite y puede ser *observado* en forma objetiva por varios científicos, independientes los unos de los otros, ¿qué significa la

afirmación de Borgese, sino que se hace una metáfora para indicar las dificultades inherentes a la descripción y a la representación objetiva de los fenómenos observados? Y no parece difícil explicar esta dificultad: 1) por la incapacidad literaria de los hombres de ciencia, *didácticamente* preparados hasta ahora sólo para descubrir y representar los fenómenos macroscópicos; 2) por la insuficiencia del lenguaje común, forjado también para los fenómenos macroscópicos; 3) por el desarrollo relativamente pequeño de estas ciencias microscópicas, que esperan una ulterior evolución de sus métodos y criterios para ser comprendidas por *muchos* por medio de la comunicación literaria (y no sólo por visión directa experimental, que es privilegio de poquísimos); 4) es preciso recordar también que muchas experiencias microscópicas son indirectas, en cadena, y que su resultado "se ve" en los resultados y no en acto (tal es el caso de las experiencias de Rutherford).

Se trata, en todo caso, de una fase transitoria e inicial de una nueva época científica, que ha producido, combinándose con una gran crisis moral e intelectual, una nueva forma de "sofística" que retoma los clásicos sofismas de Aquiles y la tortuga, del montón y del granito, de la flecha lanzada por el arco y que, no obstante, no se mueve, etc. Sofismas que, a pesar de todo, han significado una fase en el desarrollo de la filosofía y de la lógica y que han servido para refinar los instrumentos del pensamiento.

Recoger las principales definiciones que se han hecho de la ciencia (en el sentido de ciencia natural). "Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad)". Otras tendencias, partiendo de una ordenación más cómoda que la ciencia debe establecer entre los fenómenos, a fin de poder manejarlos mejor por el pensamiento y dominarlos para los fines de la acción, definen la ciencia como "la descripción más económica de la realidad".

El problema más importante que es menester resolver en torno al concepto de ciencia es el siguiente: si la ciencia puede dar, y de qué manera, la "certeza" de la existencia objetiva de la llamada realidad externa. Para el sentido común el problema ni siquiera existe. Pero ¿de dónde nace la certeza del sentido común? Esencialmente, de la religión (por lo menos del cristianismo, en Occidente); pero la religión es una ideología, la más arraigada y difundida, no una prueba y una demostración. Se puede sostener que es un error exigir a la ciencia como tal la prueba de la objeti-

vidad de la realidad, puesto que esta objetividad es una concepción del mundo, una filosofía, y no puede ser un dato científico. ¿Qué puede darnos la ciencia en esta dirección? La ciencia selecciona las sensaciones, los elementos primordiales del conocimiento; considera ciertas sensaciones como transitorias, como aparentes, como falaces, porque dependen de especiales condiciones individuales; y ciertas otras como permanentes, como superiores a las condiciones especiales individuales. El trabajo científico tiene dos aspectos principales: uno que incesantemente rectifica la manera de conocer, rectifica y refuerza los órganos de las sensaciones, elabora principios nuevos y complejos de inducción y deducción, es decir, afina los instrumentos mismos de la experiencia y su verificación; el otro, que aplica este conjunto instrumental (los instrumentos materiales y mentales) para establecer lo que en las sensaciones es necesario, distinguiéndolo de lo que es arbitrario, individual, transitorio. Se establece así lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden verificar del mismo modo, independientemente los unos de los otros, porque han observado igualmente las condiciones técnicas de verificación. "Objetivo" significa simple y solamente esto: llámase objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo.

Pero también, en el fondo, ésta es una concepción particular del mundo, una ideología. Sin embargo, esta concepción, en su conjunto, por la dirección que señala, puede ser aceptada por la filosofía de la praxis, en tanto que se debe rechazar la del sentido común que, sin embargo, concluye materialmente del mismo modo. El sentido común afirma la objetividad de la realidad en cuanto ésta, el mundo, ha sido creado por Dios, independientemente del hombre, antes que el hombre; el sentido común es, por tanto, expresión de la concepción mitológica del mundo. Además, el sentido común, en la descripción de esta objetividad, cae en los errores más groseros; en gran medida se halla aún en la fase de la astronomía tolomaica, no sabe establecer los nexos de causa a efecto, etc., es decir, que afirma como "objetiva" cierta "subjetividad" anacrónica, porque no sabe siquiera concebir que pueda existir una concepción subjetiva del mundo y qué puede querer significar.

Pero todo lo que la ciencia afirma ¿es "objetivamente" verdad y de manera definitiva? Si las verdades científicas fuesen defini-

tivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como búsqueda, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. Esto no es verdad, para fortuna de la ciencia. Pero si las verdades científicas no son definitivas y perentorias, la ciencia también es una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no plantea ninguna forma de "incognoscible" metafísico, sino que reduce todo lo que el hombre no conoce a un empírico "no conocimiento" que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos.

Si las cosas son así, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de la realidad, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan sus órganos de los sentidos y los instrumentos lógicos (incluso la matemática) de discriminación y de verificación, o sea, la cultura y la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología. Incluso en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres, entendido esto en sentido religioso o metafísico, sólo puede ser considerado como una paradoja. Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la "objetividad"? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse. Porque, realmente, si uno imagina que no existe el hombre, no puede imaginarse la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis, el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido.

Colocar la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que limpia los ojos de toda ilusión ideológica y coloca al hombre frente a la realidad, tal como ésta es, significa volver a caer en el concepto de que la filosofía de la praxis tiene necesidad de apoyos filosóficos fuera de sí misma. Pero en realidad la ciencia es también una superestructura, una ideología. ¿Puede decirse, no obstante, que en el estudio de las superestructuras, la ciencia ocupa un lugar de privilegio, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene

un carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente desde el 700, cuando la ciencia adquirió un puesto especial en la apreciación general? Que la ciencia es una superestructura, está demostrado también por el hecho de que ésta ha tenido períodos de eclipse, habiendo sido oscurecida por otra ideología dominante: la religión, que afirmaba haber absorbido a la ciencia misma. Así, por ejemplo, la ciencia y la técnica de los árabes aparecían como simple hechicería ante los cristianos. Además, no obstante todos los esfuerzos de los científicos, la ciencia no se presenta jamás como desnuda noción objetiva; aparece siempre revestida de una ideología y, concretamente, la ciencia es la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción científica del sistema de hipótesis, con un sistema de abstracciones que se halla ínsito en la metodología científica misma, de manera que pueda apropiarse de una y rechazar la otra. He aquí por qué un grupo social puede apropiarse de la ciencia de otro grupo social sin aceptar su ideología (la ideología de la evolución vulgar, por ejemplo), de manera que las observaciones de Missiroli (y de Sorel) sobre el tema se vienen al suelo.

Vale la pena señalar que junto a la más superficial infatuación por las ciencias existe en verdad la más grande ignorancia de los hechos y de los métodos científicos, cosas muy difíciles y que se hacen siempre más difíciles por la progresiva especialización de nuevas ramas de la investigación. La superstición científica lleva en sí ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles, que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la expectativa de un nuevo Mesías que realizará en esta tierra el país de la Felicidad; las fuerzas de la naturaleza, sin ninguna intervención del esfuerzo humano, sino por obra de mecanismos siempre más perfectos, darán a la sociedad, en abundancia, todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir holgadamente. Contra esta infatuación, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumatúrgica del hombre, lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de esta fuerza y a destruir todo amor al trabajo necesario y concreto, para fantasear, como si estuviese fumando una nueva especie de opio), es necesario combatir con varios medios, de los cuales el más importante debe ser un mejor conocimiento de las

nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por obra de científicos y de estudiosos serios y no de periodistas omnisapientes y autodidactos presuntuosos. En realidad, dado que se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una hechicería superior y por ello no se logra valorar realísticamente lo que ésta ofrece en concreto.

Los instrumentos lógicos del pensamiento

La metodología de Mario Govi. Govi [1] es un positivista y su libro tiende a renovar el viejo positivismo clásico, a crear un neopositivismo. En el fondo, para Govi "metodología" tiene un significado muy restringido, de "pequeña lógica"; se trata para él de construir una nueva lógica formal, abstracta, carente de todo contenido, inclusive donde habla de las diversas ciencias (clasificadas según la metodología general, pero siempre exteriormente), que son presentadas en su particular lógica abstracta (especializada, pero abstracta), que Govi llama epistemología. Govi divide la metodología en dos partes: metodología general, o lógica propiamente dicha, y metodología especial o epistemología.

La epistemología tiene como objeto primario y principal el conocimiento del especial fin cognoscitivo al cual está dirigida cada investigación, para poder luego determinar los medios y procedimientos para conseguirlo. Govi reduce a tres los diversos objetivos cognoscitivos legítimos de la investigación humana. Estos tres objetivos constituyen el saber humano y son irreductibles a uno solo; esto es, son esencialmente distintos. Dos son objetivos cognoscitivos finales: el conocimiento teórico, o de la realidad; el conocimiento práctico, o de lo que se debe y lo que no se debe hacer. El tercero consiste en los conocimientos que son medios para la adquisición de los precedentes. Existen, entonces, tres partes de la epistemología: ciencia teórica o de la realidad, ciencia práctica, ciencia instrumental. De ello se sigue toda una clasifica-

[1] Cfr. Mario Govi, *Fundación de la metodología, lógica y epistemología,* Turín, Bocca, 1929, p. 579.

ción analítica de la realidad. El concepto de "legítimo" tiene una gran importancia en el sistema de Govi (éste forma parte de la metodología general o ciencia del juicio); cada juicio, considerado en sí mismo, es verdadero o falso; considerado subjetivamente, o sea, como producto del pensamiento de quien lo emite, es legítimo o ilegítimo. Un juicio puede ser conocido como verdadero o falso sólo cuando es reconocido como legítimo o ilegítimo. Legítimos son los juicios iguales en todos los hombres (que los tienen o los formulan) y que son formulados por todos igualmente. De allí que sean legítimos los conceptos primitivos formados "naturalmente" y sin los cuales no se puede pensar, los conceptos científicos formados metodológicamente, los juicios primitivos y los juicios metodológicamente derivados de los juicios legítimos.

Estos elementos son extraídos del artículo "Metodologia e agnosticismo" publicado en *Civiltà Cattolica* del 15 de noviembre de 1930.

Parece que el libro de Govi es interesante por el material histórico que recoge, especialmente en torno a la lógica general y especial y a las teorías sobre el origen de las ideas, de la clasificación de las ciencias y de las diversas divisiones del saber humano, de las varias concepciones y divisiones de la ciencia teórica, práctica, etc. Govi llama a su filosofía "empírico-integralista", distinguiéndola de la concepción religiosa y de la racionalista, en la cual sobresale el kantismo; la distingue también, pero de manera subordinada, de la concepción "empírico-particularista", que es el positivismo. Su filosofía se distingue del positivismo en cuanto rechaza algunos excesos del mismo, como lo es no sólo la negación de toda metafísica religiosa o racionalista, sino también toda posibilidad y legitimidad de una metafísica. Govi, en cambio, admite la legitimidad de una metafísica, pero con fundamentos puramente empíricos (!) y construida en parte después de las ciencias reales y particulares y sobre la base de las mismas.[2]

La dialéctica como parte de la lógica formal y de la retórica. Cfr., para el modo de concebir la dialéctica de los neotomistas, el librito *Dialettica*, de los padres Liberatore y Corsi de la Compañía de

[2] Cfr. cuántas de las teorías de Govi son tomadas de los neorrealismos ingleses y especialmente de Bertrand Russell.

Jesús.[3] El padre Liberatore ha sido uno de los más célebres polemistas jesuitas y director de la *Civiltà Cattolica.*

Cfr. también los dos volúmenes sobre la *Dialettica* de B. Labanca, católico. Por lo demás, en su capítulo sobre "Dialéctica y lógica", en los *Problemas fundamentales*, Plejánov concibe la dialéctica como una parte de la lógica formal, como la lógica del movimiento en oposición a la lógica de la estabilidad. La vinculación entre lógica y retórica continúa existiendo aún hoy en el lenguaje común, en sentido superior, cuando se quiere indicar una oratoria rigurosa, en la cual la deducción o el nexo entre causa y efecto tiene un carácter particularmente convincente; y en sentido peyorativo, para la oratoria barata destinada a dejar con la boca abierta a los aldeanos.

Valor puramente instrumental de la lógica y la metodología formales. Se pueden colocar la lógica formal y la metodología abstracta junto a la "filología". También la filología tiene un valor decididamente instrumental, junto a la erudición. Una función análoga es la de las ciencias matemáticas. Concebida como valor instrumental, la lógica formal tiene su significado y su contenido (el contenido se halla en su función), así como también tienen su valor y significado los instrumentos y utensilios de trabajo. Que una lima pueda ser indiferentemente usada para limar hierro, cobre, madera, distintas aleaciones metálicas, etc., no significa que "carezca de contenido", que sea puramente formal, etc. Así, la lógica formal tiene un desenvolvimiento, una historia, etc.; puede ser enseñada, enriquecida, etc.

La técnica del pensar. Sobre este tema debe confrontarse la afirmación contenida en el prefacio del *Anti-Dühring*[4] respecto de que "el arte de operar con conceptos no es algo innato o dado en la conciencia común, sino un trabajo técnico del pensamiento, que tiene una larga historia, ni más ni menos que la investigación experimental de las ciencias naturales."[5]

[3] Nápoles, Tipografía Comercial, 1930, en 8º, p. 70.
[4] 3ª ed., Stuttgart, 1894, p. XIX.
[5] Citado por Croce en *Materialismo storico ed economia marxista.*

Al citar este pasaje, Croce hace notar, entre paréntesis, que no se trata de un concepto "peregrino", sino que había llegado a formar parte del sentido común ya antes de Engels. Pero no se trata de la mayor o menor originalidad o peregrinidad del concepto, en este caso y para lo que nos importa ahora; se trata de su importancia y del puesto que debe ocupar en un sistema de filosofía de la praxis, y de ver si tiene el reconocimiento "práctico y cultural" que debe tener. A este concepto es preciso remitirse para entender lo que Engels quiere decir cuando escribe que luego de las innovaciones realizadas por la filosofía de la praxis, de la vieja filosofía queda, entre otras cosas, la *lógica formal;* afirmación ésta que Croce cita en su ensayo sobre Hegel, acompañándola de un signo de admiración. El estupor de Croce por la "rehabilitación de la lógica formal" que aparece implícita en la afirmación de Engels debe ser vinculada a la doctrina del primero sobre la "técnica" del arte, por ejemplo, y a toda una serie de opiniones que constituyen la suma de su efectivo "antihistoricismo" y abstractismo metódico (las "distinciones", cuyo principio "metódico" se envanece Croce de haber introducido en la tradición "dialéctica", se convierten de principio científico en causa de "abstracción" y de antihistoricismo en su aplicación formalista). Pero la analogía entre la "técnica" artística y la "técnica" del pensamiento es superficial y falaz, por lo menos en cierto sentido. Puede haber un artista que "consciente" o "reflexivamente" no conozca nada de la elaboración técnica precedente (su técnica la tomará ingenuamente del sentido común); pero esto no puede ocurrir en la esfera de la ciencia, en la cual existe progreso y debe existir progreso, en la cual el progreso del conocimiento está estrechamente vinculado al progreso instrumental, técnico, metodológico, y también íntimamente vinculado al mismo, como en las ciencias experimentales, en el estrecho sentido de la palabra.

Además, vale la pena plantearse el problema de si el idealismo moderno, y particularmente el crocismo, con su reducción de la filosofía a una metodología de la historia, no es esencialmente una "técnica", si el concepto mismo de "especulación" no es esencialmente una investigación "técnica", entendida ciertamente en un sentido superior, menos intrínseco y material que la investigación que culminó en la construcción de la lógica formal escolás-

tica. Parece que no se halla lejos de tal punto de vista Adolfo Omodeo [6] cuando escribe:

"(Loisy), que había hecho la experiencia de los sistemas de teología, desconfía de los de la filosofía. Teme que una fórmula de sistema mate todo interés por la historia concreta, que una deducción más o menos dialéctica aniquile la plenitud humana de la efectiva formación espiritual. Y en verdad, en todas las filosofías poskantianas, junto con la aparición de una visión panhistórica, existe una activa tendencia metahistórica que querría tener como resultado un concepto metafísico del espíritu. Loisy advierte la misma necesidad que en Italia ha engendrado la tentativa de reducir la filosofía a mera metodología abstracta de la historia, contra la vanidad metafísica que desprecia 'la grosera materialidad de la historia'. Loisy aclara bastante bien su concepto en el problema de la moral, descarta las fórmulas filosóficas porque éstas, con una consideración reflexiva de la moral, anulan el problema de la vida y de la acción moral, de la formación de la personalidad y de la conciencia: lo que nosotros solemos llamar la historicidad del espíritu, que no es corolario de filosofía abstracta. Pero quizá la exigencia es llevada demasiado lejos, hasta desconocer la función de la filosofía como fiscalización metódica de nuestros conceptos".

En la afirmación de Engels es preciso ver, aun cuando expresada en términos no rigurosos, esta exigencia metódica, que es tanto más viva cuanto que la referencia sobreentendida es hecha, no para los intelectuales y para las llamadas clases cultas, sino para masas populares incultas, para las cuales es necesaria aún la conquista de la lógica formal, de la más elemental gramática del pensamiento y de la lengua. Podrá surgir el problema del lugar que tal técnica debe ocupar en los cuadros de la ciencia filosófica; es decir, si ésta forma parte de la ciencia como tal y ya elaborada, o de la propedéutica científica, del proceso de elaboración como tal. (Así, por ejemplo, nadie puede negar la importancia, en química, de los cuerpos catalíticos, aun cuando de ellos no queden rastros en el resultado final). También para la dialéctica se presenta el mismo problema: ella es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también, por lo mismo, una nueva técnica. El principio de la distinción sostenido por Croce, y, por lo tanto, todas sus polémicas con el actualismo gentiliano, ¿no son también

[6] *Critica*, del 20 de julio de 1932, p. 295.

cuestiones técnicas? ¿Puede separarse el hecho técnico del filosófico? Pero se lo puede aislar con fines prácticos, didascálicos. Y realmente, es de señalarse la importancia que la técnica del pensamiento tiene en los programas didascálicos. Tampoco se puede hacer el parangón entre la técnica del pensamiento y las viejas retóricas. Estas no creaban artistas, ni creaban el gusto, ni proporcionaban criterios para apreciar la belleza, sólo eran útiles para crear un "conformismo cultural" y un lenguaje de conversación entre literatos. La técnica del pensamiento, elaborada como tal, no creará, ciertamente, grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de verificación, y corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común.

Sería interesante un examen comparativo de la técnica del sentido común, de la filosofía del hombre de la calle, y la técnica del pensamiento reflexivo y coherente. También en ese orden de cosas vale la observación de Macaulay sobre las debilidades lógicas de la cultura formada por la vía oratoria y declamatoria.

Debe profundizarse la cuestión del estudio de la técnica del pensamiento como propedéutica, como proceso de elaboración, pero es preciso ser cauto porque la imagen de "instrumento" técnico puede inducirnos a error. Entre "técnica" y "pensamiento en acción" existe más identificación que la que hay en las ciencias experimentales entre "instrumentos materiales" y ciencia propiamente dicha. Quizá sea concebible el caso de un astrónomo que no sepa servirse de sus instrumentos (puede haber recibido de otros el material de investigación que debe ser elaborado matemáticamente), porque las relaciones entre "astronomía" e "instrumentos astronómicos" son exteriores y mecánicos, y también en astronomía existe una técnica del pensamiento, además de la técnica de los instrumentos materiales. Un poeta puede no saber leer ni escribir; en cierto sentido, también un pensador puede hacerse leer y escribir todo lo que le interesa de los demás o lo que él mismo ya ha pensado. Porque leer y escribir se refieren a la memoria, son una ayuda para la memoria. La técnica del pensamiento no puede ser parangonada a estas operaciones, y de ellas se puede decir que importa enseñar esta técnica, como importa enseñar a leer y a escribir, sin que ello interese a la filosofía, lo mismo que el leer y escribir no interesan al poeta como tal.

Esperanto científico y filosófico. De la no comprensión de la historicidad de los lenguajes y, por consiguiente, de la filosofía, de las ideologías y las opiniones científicas, derívase la tendencia, propia de todas las formas del pensamiento (también de las ideológico-historicistas), a construirse a sí mismas como un esperanto o un volapula de la filosofía y de la ciencia. Se puede decir que de esta manera se ha perpetuado (de maneras siempre distintas y más o menos atenuadas) el estado de ánimo de los pueblos primitivos hacia los otros pueblos con los cuales entraban en relación. Cada pueblo primitivo se llamaba (o se llama) a sí mismo con una palabra que significa también "hombre" y a otros pueblos con una palabra que significa "mudos" o "tartamudos" (bárbaros, en cuanto no conocen la lengua de los "hombres"; así es como se da la bellísima paradoja de que "caníbal" o "comedor de hombres" significa originalmente –etimológicamente– "hombre por excelencia" u "hombre verdadero"). Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no se halla expresado en su lenguaje es delirio, es prejuicio y superstición, etc.; ellos (con un proceso análogo al que se verifica en la mentalidad sectaria) transforman en juicio moral y en diagnóstico de orden psiquiátrico lo que debería ser un juicio meramente histórico. Muchas huellas de esta tendencia se encuentran en el *Ensayo popular*. El esperantismo filosófico está especialmente arraigado en las concepciones positivistas y naturalistas; la "sociología" es quizá el mayor producto de tal mentalidad. De allí la tendencia a la "clasificación" abstracta, al metodologismo y a la lógica formal. La lógica y la metodología generales son concebidas como existentes en sí y por sí, como fórmulas matemáticas separadas del pensamiento concreto y de las ciencias particulares concretas (así como se supone que la lengua existe en el vocabulario y las gramáticas, la técnica fuera del trabajo y de la actividad concreta, etc.). Por lo demás, no se debe pensar que la forma de pensamiento "antiesperantística" signifique escepticismo, agnosticismo o eclecticismo. Es cierto que cada forma del pensamiento debe considerarse a sí misma como "exacta" y "verdadera", y combatir las otras formas del pensamiento, pero debe hacerlo "críticamente". De donde, el problema estriba en la dosis de "criticismo" y de "historicismo" contenida en cada forma de pensamiento. La filosofía de la praxis, reduciendo la "especulatividad" a sus límites justos (negando, por consiguiente, que la especulatividad, como lo entienden también

los historicistas del idealismo, sea el carácter esencial de la filofía), aparece como la metodología histórica más adherida a la realidad y a la verdad.

Traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos

En 1921, tratando de problemas de organización, Ilich escribió o dijo (poco más o menos) lo siguiente: No hemos sabido "traducir" a las lenguas europeas nuestra lengua.

Es preciso resolver el siguiente problema: si la traductibilidad recíproca de los diferentes lenguajes filosóficos y científicos es un elemento "crítico" propio de cada concepción del mundo, o si solamente es propio de la filosofía de la praxis (de manera orgánica) y sólo parcialmente apropiable por las demás filosofías. La traductibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aun si el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etc. Así, es preciso ver si la traductibilidad es posible entre expresiones de fases distintas de civilización, en cuanto estas fases son momentos de desarrollo de una hacia la otra y que, por lo tanto, se integran mutuamente; o si una expresión dada puede ser traducida con los términos de una fase anterior de una misma civilización, fase anterior que, sin embargo, es más comprensible que el lenguaje dado, etc. A lo que parece, se puede decir que solamente en la filosofía de la praxis la "traducción" es orgánica y profunda, mientras que en otros puntos de vista es a menudo un simple juego de "esquematismos" genéricos.

El pasaje de *La sagrada familia* en el que se afirma que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana es muy importante para comprender algunos aspectos de la filosofía de la praxis, para ha-

llar la solución de muchas aparentes contradicciones del desarrollo histórico y para responder a algunas superficiales objeciones contra esta teoría historiográfica (es también útil para combatir algunos abstractismos mecanicistas).

Es preciso ver si este principio crítico pudo ser acercado o confundido con afirmaciones análogas. En el fascículo de setiembre de 1930 de los *Nuevos estudios de derecho, economía y política,* en una carta abierta de Luigi Einaudi a Rodolfo Benini ("Si existe históricamente la pretendida repugnancia de los economistas hacia el concepto de Estado productor"), en una nota de la página 303 se lee:

"Si yo poseyera la maravillosa facultad que en grado sumo tenía el llorado amigo Vailati, de traducir cualquier teoría, del lenguaje geométrico al lenguaje algebraico, del hedonista al de la moral kantiana, de la terminología económica normativa pura al de la preceptista aplicada, podría tratar de traducir la página de Spirito a tu formalística, o sea, economista clásica. Sería un ejercicio fecundo, similar a los que relata Loria, emprendidos en su juventud: exponer sucesivamente una determinada demostración en el lenguaje de Adam Smith, luego en el de Ricardo; posteriormente en el de Marx, Stuart Mill y de Cairnes. Pero son ejercicios que, como en el caso de Loria, luego de realizados, van a parar al cajón. Cuando por un momento nos parece haber visto algo nuevo, procuramos llamarnos a la humildad. Porque si esta novedad podía haber sido dicha con las palabras y encuadrada en el pensamiento de los viejos, señal que algo se hallaba contenido en ese pensamiento. Pero no podemos ni debemos impedir que cada generación use el lenguaje que mejor se adapta a su modo de pensar y de entender el mundo. La historia se reescribe. ¿Por qué no habría de reescribirse la ciencia económica, primero en términos de costo de producción y luego en el de utilidad, en el de equilibrio estático y el de equilibrio dinámico?"

El enfoque metodológico-crítico de Einaudi es muy circunscrito y se refiere, más bien que a lenguas de culturas nacionales, a lenguas particulares de personalidades de la ciencia. Einaudi se vincula a la corriente representada por algunos pragmáticos italia-

nos, como Pareto y Prezzolini. Se propone con su carta fines críticos y metodológicos bastante limitados; quiere dar una pequeña lección a Hugo Spirito, para el cual, muy a menudo, la novedad de las ideas, los métodos de ubicación de los problemas, son simplemente una cuestión verbal, de terminología, de "jerga" personal o de grupo. Sin embargo, es preciso ver si éste no es el primer grado del más vasto y profundo problema que se halla implícito en la afirmación de *La sagrada familia.*

Así como dos "científicos" formados en el terreno de una misma cultura fundamental creen sostener "verdades" distintas sólo porque emplean distintos lenguajes científicos (y no está dicho que entre ellos no exista una diferencia y que la misma carezca de significado), así dos culturas nacionales, expresiones de civilizaciones fundamentalmente similares, creen ser distintas, opuestas, antagónicas, una superior a la otra, porque emplean lenguajes de tradición distinta, formados sobre la base de actividades características y particulares a cada una de ellas: lenguaje político-jurídico en Francia, filosófico, doctrinario, teórico, en Alemania. Para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. Esta traductibilidad no es "perfecta", ciertamente, en todas sus particularidades, incluso importantes (¿qué lengua es exactamente traducible a otra, qué palabra es traducible exactamente a otro idioma?), pero lo es en el "fondo esencial". Es también posible que una sea realmente superior a la otra, pero casi nunca en lo que pretenden sus representantes y apologistas fanáticos, y, especialmente, casi nunca en su conjunto. El progreso real de la civilización se produce por la colaboración de todos los pueblos, a través de "impulsos" nacionales, pero tales impulsos casi siempre se vinculan a determinadas actividades culturales o grupos de problemas.

La filosofía gentiliana es la que hoy hace más cuestiones acerca de "palabras", de "terminología", de "jergas", y considera "creaciones" nuevas a las que son expresiones verbales nuevas, no siempre muy felices y adecuadas. La nota de Einaudi ha exasperado por ello a Hugo Spirito, que no logró, sin embargo, contestar nada concluyente.

La observación contenida en *La sagrada familia* respecto de que el lenguaje político francés equivale al lenguaje de la filosofía clásica alemana ha sido "retomada" poéticamente por Carducci en la expresión: "Decapitaron, Emmanuel Kant, a Dios;

Maximiliano Robespierre, al rey". A propósito de esta aproximación carducciana entre la política práctica de Robespierre y el pensamiento especulativo de Kant, registra Croce una serie de "fuentes" filológicas muy interesantes, pero que para él tienen una significación puramente filológica y cultural, sin ningún sentido teórico y "especulativo". Carducci logró el motivo de Enrique Heine (tercer libro de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, de 1834). Pero la aproximación de Robespierre a Kant no es original de Heine. Croce, que ha investigado el origen de la aproximación, escribe haber hallado un lejano indicio en una carta del 21 de julio de 1795, de Hegel a Schelling,[1] desarrollado luego en las lecciones que el propio Hegel dictó sobre historia de la filosofía y filosofía de la historia. En las *Lecciones de historia de la filosofía,* dice Hegel que la "filosofía de Kant, Fichte y Schelling contiene en forma de pensamiento la "revolución" hacia la cual ha avanzado el espíritu en Alemania en los últimos tiempos; se trata de una gran época de la historia universal, de la cual "sólo dos pueblos han tomado parte: los alemanes y los franceses, por opuestos que sean entre sí y precisamente porque son opuestos"; en Alemania el nuevo principio "ha hecho irrupción en forma de espíritu y concepto", en Francia, en cambio, "como realidad efectiva".[2] En las *Lecciones de filosofía de la historia,* Hegel explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según él "la simple unidad de la autoconciencia y del yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales", "es entre los alemanes *tranquila teoría,* pero los franceses quieren realizarla prácticamente".[3]

Este pasaje de Hegel es, a lo que parece, parafraseado en *La sagrada familia,* donde se defiende una afirmación de Proudhon contra Bauer; y si no se la defiende, se la explica según este canon hermenéutico hegeliano. Pero el pasaje de Hegel parece bastante más importante como "fuente" del pensamiento expresado en las *Tesis sobre Feuerbach*: "Los filósofos han explicado el mundo, y se trata ahora de transformarlo", o sea, que la filosofía debe devenir política para realizarse, para continuar siendo filosofía; la "tran-

[1] Contenida en *Briefe von and an Hegel,* Leipzig, 1887, t. I, pp. 14-16.
[2] Cfr. *Vor über die Geschichte d. Philos.,* Berlín, 1844, III, p. 485.
[3] Vor. *über die Philos. der Geschichte,* Berlín, 1848, pp. 531-2.

quila teoría" debe "realizarse prácticamente", debe convertirse en "realidad efectiva". Pero también como fuente de la afirmación de Engels de que la filosofía clásica alemana tiene como heredero legítimo al pueblo alemán [4] y, finalmente, como elemento para la teoría de la unidad de la teoría y de la práctica.

A. Ravà, en su libro *Introducción al estudio de la filosofía de Fichte* (Módena, Formiggini, 1909, pp. 6-8 n.) observa a Croce que ya en 1791, Baggesen, en una carta a Reinhold, aproximaba ambas revoluciones; que el escrito de Fichte de 1792 sobre la Revolución Francesa está animado de este sentido de afinidad entre la labor de la filosofía y el acontecimiento político, y que en 1794 Schaumann desarrolla particularmente esta comparación, haciendo notar que la revolución política de Francia "hace sentir desde lo *externo* la necesidad de una determinación fundamental de los derechos humanos" y "la reforma filosófica alemana muestra desde lo *interno* los medios y el camino por los cuales y sólo a través de los cuales esta necesidad puede ser satisfecha", y también que el mismo parangón daba motivo en 1797 a un escrito satírico contra la filosofía kantiana. Ravà concluye que la "comparación se hallaba en la atmósfera".

El parangón ha sido repetido muchísimas veces en el siglo XIX (por Marx, por ejemplo, en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*) y "dilatado" por Heine. En Italia, algunos años antes de Carducci, se lo halla en una carta de Bertrando do Spaventa con el título de *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, publicada en la *Rivista Bolognese* de mayo de 1868 y reimpresa en los *Scritti filosofici* (Ed. Gentile, p. 301). Croce concluye haciendo reservas sobre la comparación en cuanto "afirmación de una relación lógica e histórica". "Porque si es verdad que al Kant jusnaturalista responde bastante bien, en el campo de los hechos, la Revolución Francesa, también es verdad que ese Kant pertenece al siglo XVIII, que precedió e informó a dicho movimiento político; pero junto a ello se halla el Kant que abre el porvenir, el Kant de la "síntesis a priori", que es el primer anillo de una nueva filosofía, que sobrepasa a la que se encarnó en la Revolución Francesa". Se comprende esta reserva de Croce, la cual, sin embargo, es impropia e incongruente, puesto que las mismas citas que Croce hace de

[4] En el texto de Engels, en vez de "pueblo alemán", "movimiento obrero alemán". (*N. de la R.*).

Hegel muestran que no se trata del parangón concreto de Kant con Robespierre, sino de algo más extenso y comprensivo, del movimiento político francés en su conjunto y de la reforma filosófica alemana en su conjunto. Que Croce sea partidario de las "tranquilas teorías" y no de la "realidad efectiva"; que una reforma de "ideas" y no una reforma en acto le parezca lo fundamental, se comprende. En tal sentido la filosofía alemana ha influido en Italia, en el período del Resorgimento, con el "moderantismo" liberal (en el sentido más estrecho de "libertad nacional"), aun cuando en De Sanctis se sienta la impaciencia ante esta posición "intelectualista", como lo demuestra su paso a la izquierda y algunos de sus escritos, especialmente *Ciencia y vida*, y sus artículos sobre el verismo, etc. Es preciso rever toda esta cuestión, volviendo a estudiar las referencias dadas por Croce y Ravà, buscando otras, para encuadrarlas en el problema de la traductibilidad de los lenguajes, esto es: que dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras "equivalentes" y recíprocamente traducibles, cualquiera sea su lenguaje particular y nacional. De ello tenían conciencia los contemporáneos de la Revolución Francesa, lo cual es de sumo interés.[5]

La expresión tradicional de que la "anatomía" de la sociedad está constituida por la "economía" es una simple metáfora tomada de las discusiones habidas en torno a las ciencias naturales y a la clasificación de las especies animales, clasificaciones que entraron en su fase "científica" cuando se comenzó a partir de la anatomía y no de caracteres secundarios y accidentales. La metáfora estaba justificada también por su "popularidad", puesto que ofrecía a un público no refinado intelectualmente un esquema de fácil comprensión (de este hecho no se toma casi nunca debida cuenta: que la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a veces a metáforas "groseras y violentas" en su popularidad). El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación recientemente descubierta, puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, en cuanto éste es relacionado con el mundo cultural, históri-

[5] Las notas de Croce sobre la comparación carducciana entre Robespierre y Kant han sido publicadas en la 2ª serie de las *Conversaciones críticas*, pp. 292 y ss.

camente determinado, del que ha surgido; de la misma manera que es útil para precisar el límite de la propia metáfora, o sea, para impedir que se materialice y se mecanice. Las ciencias experimentales y naturales han sido, en cierta época, un "modelo", un "tipo"; y puesto que las ciencias sociales (la política y la historiografía) buscaban un fundamento objetivo y científicamente adaptado a lograr para sí mismas la seguridad y energía de las ciencias naturales, es fácil comprender que hayan recurrido a éstas para crearse un lenguaje.

Por otra parte, desde este punto de vista, es menester distinguir entre ambos fundadores de la filosofía de la praxis, cuyo lenguaje no tiene el mismo origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses distintos. Otro aspecto "lingüístico" está vinculado al desarrollo de las ciencias jurídicas. Se dice en la introducción a la *Crítica de la economía política* que "no se puede juzgar una época histórica por lo que ésta piensa de sí misma", esto es, por el conjunto de sus ideologías. Este principio debe vincularse a otro principio casi contemporáneo por el cual un juez no debe juzgar al acusado por lo que éste piensa de sí mismo, de sus propios actos u omisiones (si bien ello no significa que la nueva historiografía sea concebida como una actividad tribunalicia), principio que ha llevado a la radical reforma de los métodos procesales, contribuido a la abolición de la tortura y dado a la actividad judicial y penal una base moderna.

A este mismo orden de observaciones pertenece la otra cuestión vinculada al hecho de que las superestructuras son consideradas débiles y perecederas "apariencias". También en este "juicio" debe verse más un reflejo de las discusiones nacidas en el terreno de las ciencias naturales (de la zoología y la clasificación de las especies; del descubrimiento de que la "anatomía" debe ser colocada en la base de las clasificaciones), que un derivado coherente del materialismo metafísico, para el cual los hechos espirituales son mera apariencia "irreal", "ilusoria", de los hechos corporales. A este origen históricamente cierto del "juicio" se ha venido, en parte superponiendo y en parte sustituyendo, algo que se puede llamar una mera "actitud psicológica" sin significado de "cognoscitivo o filosófico", como no es difícil de demostrar, en la cual el contenido teórico es escasísimo (o indirecto, y quizá se limita a un acto de voluntad que, en cuanto universal, tiene un valor filosófico y cognoscitivo implícito) y en la cual predomina la in-

mediata pasión polémica, no sólo contra una exagerada y deformada afirmación en sentido inverso (de que sólo lo "espiritual" es real), sino también contra la "organización" político-cultural de la cual esta teoría es expresión. Que la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras no es un acto filosófico de conocimiento, sino sólo un acto práctico de polémica política, resulta del hecho de que ello no es afirmado como "universal" sino para determinadas superestrucuras. Se puede observar, colocando el problema en términos individuales, que quien es escéptico en relación al "desinterés" de los demás, pero no en relación al "desinterés" de sí mismo, no es filosóficamente "escéptico", sino que plantea un problema de "historia individual concreta". El escepticismo sería tal, esto es, un acto filosófico, si el escéptico dudase de sí mismo, y, por consiguiente, de su propia capacidad filosófica. Y realmente, es observación obvia que el escéptico, al filosofar para negar la filosofía, en realidad la exalta y la afirma. En el caso dado, la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras significa sólo la afirmación de que una determinada "estructura" está condenada a perecer y debe ser destruida; y el problema que se plantea es de si esta afirmación lo es de pocos o de muchos, si ya es o si está por convertirse en una fuerza histórica decisiva, o si es puramente la opinión aislada (o aislable) de algún fanático obsesionado por ideas fijas.

La actitud "psicológica" que sustancia la afirmación de la "apariencia" de las superestructuras podría ser parangonada con la actitud que se ha verificado en ciertas épocas (¡también "materialistas" y "naturalistas"!) hacia la "mujer" y el "amor". Se veía a una graciosa jovencita, llena de los atributos físicos que tradicionalmente despiertan la idea de la "amabilidad". El hombre "práctico" valoraba su estructura "esquelética", la amplitud de las "caderas", buscaba conocer a su madre y a su abuela, para verificar qué probable proceso de deformación hereditaria podría sufrir la jovencita con los años y tener, así, la posibilidad de prever qué "esposa" será la suya luego de diez, veinte, treinta años. El jovecito "satánico", ateniéndose al pesimismo ultrarrealista, habría observado a la jovencita con ojos inexorables; la consideraría "en realidad" una pura bolsa de podredumbre, la imaginaría ya muerta y enterrada, con los "órbitas hediondas y vacías", etc., etc. Parece que esta actitud psicológica es propia de la edad que sigue a la pubertad, ligada a las primeras experiencias, a las primeras

reflexiones, a los primeros desengaños, etc. Sin embargo, es superada por la vida y una "determinada" mujer no suscitará ya tales pensamientos.

En el juicio sobre la "apariencia" de las superestructuras hay un hecho del mismo género: un "desengaño", un seudopesimismo, etc., que desaparece de golpe cuando se ha conquistado el Estado y las superestructuras son las del mundo intelectual y moral al que se pertenece. Y, en verdad, estas dos desviaciones de la filosofía de la praxis están en gran parte vinculadas a grupos de intelectuales socialmente "vagabundos", desencantados, etc., que andan a la deriva pero que están prontos a anclar en cualquier buen puerto.

Marx y Hegel. En el estudio del hegelianismo de Marx es preciso recordar (dado el carácter eminentemente práctico-crítico de Marx) que Marx participó en la vida universitaria alemana poco después de la muerte de Hegel, cuando debía ser vivísimo el recuerdo de la enseñanza "oral" de Hegel y de las discusiones apasionadas, con referencia a la historia concreta, que tal enseñanza suscitó, y en las cuales la concreción histórica del pensamiento de Hegel debía resultar mucho más evidente de lo que resulta en sus estudios sistemáticos. Me parece que algunas afirmaciones de Marx deben ser consideradas especialmente en vinculación con esta vivacidad "conversativa"; por ejemplo, la afirmación de que Hegel "hace caminar a los hombres con la cabeza hacia abajo". Hegel se sirve realmente de esta imagen hablando de la Revolución Francesa: escribe que en cierto momento de la misma (cuando se organizó la nueva estructura estatal, me parece) "parecía" que el mundo caminaba con la cabeza, o algo parecido. Parece que Croce se pregunta de dónde tomó Marx esta imagen; ella se halla ciertamente en un libro de Hegel (quizá la *Filosofía del derecho*, no recuerdo bien), pero parece tomada de una conversación, tan fresca, espontánea y poco "libresca".[6]

[6] Antonio Labriola, en su escrito *De un siglo a otro*: "Le es propia esa imagen de Hegel que dice cómo aquellos hombres (los de la Convención) intentaron por vez primera, desde Anaxágoras, revolucionar la concepción del mundo, apoyando a éste en la razón" (cfr. *Da un secolo all'altro,* Dal Pane, p. 45).

II
Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis

Planteo del problema. Producción de nuevas *Weltanschauungen*, que fecunda y alimenta la cultura de una edad histórica, y producción filosóficamente orientada según las *Weltanschauungen* originales. Marx es un creador de *Weltanschauung*, pero, ¿cuál es la posición de Ilich? ¿Es puramente subordinada y subalterna? La explicación se halla en el mismo marxismo-ciencia y acción.

El paso de la utopía a la ciencia y de la ciencia a la acción. La fundación de una clase dirigente (esto es, de un Estado) equivalente a la creación de una *Weltanschauung*. La expresión de que el proletariado es el heredero de la filosofía clásica alemana, ¿cómo debe ser entendida? ¿No quería indicar Marx que la función histórica de su filosofía es convertirse en teoría de una clase que devendrá Estado? Para Ilich esto ha acontecido realmente en un territorio determinado. He señalado en otra parte la importancia filosófica del concepto y del hecho de la hegemonía, debido a Ilich. La hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica. Confrontar lo que escribe Graziadei[1] en la introducción de *Precio y sobreprecio*: considera a Marx como uni-

[1] Graziadei está atrasado en relación a monseñor Olgiati, el cual, en su librito sobre Marx, no halla otra comparación posible que con Jesús, comparación que para un prelado es decididamente el colmo de la concesión, puesto que cree en la naturaleza divina de Cristo.

dad de una serie de grandes hombres de ciencia. Error fundamental: ninguno de los demás ha producido una concepción original e íntegra del mundo. Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos, esto es, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Sólo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad superada por la concepción de la libertad).

Trazar un paralelo entre Marx e Ilich para determinar la jerarquía respectiva es torpe y ocioso; ambos expresan dos fases: ciencia-acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo.

Así, históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo- *Weltanschauung*, San Pablo-organizador, acción y expresión de la *Weltanschauung;* ambos son necesarios en la misma medida y por ello tienen la misma estatura histórica. El cristianismo podría llamarse históricamente cristianismo-paulismo y sería la expresión más exacta (sólo la creencia en la divinidad de Cristo ha impedido que así fuera, pero esta creencia es únicamente un elemento histórico y no teórico).

Cuestiones de método. Si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo que desde su fundador jamás ha sido expuesta de manera sistemática (y cuya coherencia esencial debe hallarse, no en cada escrito o serie de escritos, sino en todo el desarrollo del trabajo intelectual en el que están implícitos los elementos de la concepción), es preciso hacer preliminarmente un trabajo filológico minucioso, ejecutado con el máximo de escrupulosidad y de exactitud, de honestidad científica, de lealtad intelectual, de ausencia de todo preconcepto y apriorismo, de toma de partido. Es preciso, antes que nada, reconstruir el proceso de desarrollo intelectual del pensador dado, para identificar los elementos que han quedado estables y "permanentes", esto es, que son considerados como pensamiento propio, distinto y superior al "material" precedentemente estudiado y que ha servido de estímulo. Solamente estos elementos son esenciales al proceso de desarrollo. Esta selección puede ser hecha para períodos más o menos largos, según resulte del proceso intrínseco y no de noticias externas (que, sin embargo, pueden ser utilizadas), y ello dará como

resultado una serie de "cortes" o doctrinas y teorías parciales por las cuales el pensador pudo haber tenido simpatía en ciertos momentos, haberlas aceptado provisionalmente, sirviéndose de ellas para su trabajo crítico o de creación histórica y científica.

Es observación común de todo estudioso, como experiencia personal, que toda nueva teoría estudiada con "heroico furor" (esto es, cuando no se estudia por mera curiosidad exterior sino con profundo interés) durante cierto tiempo, especialmente si se es joven, atrae por sí misma, se apodera de toda la personalidad y es limitada por cada teoría sucesivamente estudiada, hasta tanto no se establece un equilibrio crítico y se estudia con profundidad, sin dejarse rendir por la fascinación del sistema o del autor estudiado. Esta serie de observaciones vale en mayor medida cuando el autor es impetuoso, de carácter polémico y carente de espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente vinculadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente la autocrítica vigorosamente y de la manera más despiadada y consecuente.

Dadas estas premisas, el trabajo debe seguir las siguientes líneas: 1) reconstrucción de la biografía, no sólo en lo que respecta a la actividad práctica, sino especialmente a la actividad intelectual; 2) registro de todas las obras, aun las menos importantes, en orden cronológico, dividido según los motivos intrínsecos: de formación intelectual, de madurez, de posesión y aplicación del nuevo modo de pensar y de concebir la vida y el mundo. La búsqueda del *leit-motiv*, del ritmo de pensamiento en desarrollo, debe ser más importante que las afirmaciones casuales aisladas y que los aforismos sueltos.

Este trabajo preliminar hace posible todas las investigaciones posteriores. En las obras del pensador dado, es preciso distinguir, entre otras, aquellas que ha llevado a término y publicado de las que quedaron inéditas porque no han sido terminadas y que fueron publicadas por algún amigo o discípulo, no sin revisiones, arreglos, cortes, etc., o sea, con intervención activa del editor. Es evidente que el contenido de estas obras póstumas tiene que ser considerado con mucha cautela y discreción, pues no debe ser tenido por definitivo, sino como material en elaboración, provisional. No debe excluirse que estas obras, especialmente si se hallaban desde hace largo tiempo en elaboración y el autor no se

decidía a completarlas, en su totalidad o en parte habrían podido ser repudiadas por el mismo y no consideradas como satisfactorias.

En el caso específico del fundador de la filosofía de la praxis, la obra literaria debe ser dividida en las siguientes secciones: 1) trabajos publicados bajo la responsabilidad del autor: entre éstos deben ser considerados, en líneas generales, no solamente los entregados materialmente a la prensa, sino los "publicados" o puestos en circulación de cualquier modo por el autor, como las cartas, circulares, etc. (Un ejemplo típico es la *Crítica al programa de Gotha* y el epistolario); 2) las obras no impresas bajo la responsabilidad directa del autor, sino de otros, las póstumas. De éstas sería bueno poseer el texto aprobado, esto es, el que ya se halla en vías de elaboración, o, por lo menos, una minuciosa descripción del original hecha con criterio científico.

Una y otra sección deberían ser reconstruidas por períodos cronológico-críticos a fin de poder establecer comparaciones válidas y no puramente mecánicas y arbitrarias.

Habría que estudiar y analizar minuciosamente el trabajo de elaboración realizado por el autor con el material de las obras publicadas por él; este estudio daría, por lo menos, indicios y criterios para valorar críticamente la atendibilidad de las redacciones de las obras póstumas compiladas por otros. Cuanto más se aleje el material preparatorio de las obras del autor del texto definitivo redactado por éste tanto menos atendible será la redacción por parte de otro escritor, de un material del mismo tipo. Una obra jamás puede ser identificada con el material bruto recogido para su compilación; la elección definitiva, la disposición de los elementos componentes, el mayor o menor peso dado a éste o aquel elemento recogido en el período preparatorio: todo ello constituye la obra definitiva.

También el estudio del epistolario debe hacerse con cierta cautela: una afirmación suelta hecha en una carta no sería quizá repetida en un libro. La vivacidad estilística de las cartas, aunque a menudo es más eficaz que el estilo mesurado y ponderado de un libro, a veces conduce a deficiencias de argumentación; en las cartas, como en los discursos y en las conversaciones, se verifican más frecuentemente *errores lógicos;* la mayor rapidez del pensamiento suele lograrse a costa de su solidez.

Para el estudio de un pensamiento original e innovador, la contribución de otras personas a su documentación aparece sólo

en segunda línea. Así, por lo menos como cuestión de principio, *como método*, debe ser concebida la cuestión de las relaciones de homogeneidad entre ambos fundadores de la filosofía de la praxis. Las afirmaciones de uno y del otro sobre el acuerdo recíproco valen sólo para el argumento dado. Tampoco el hecho de que uno haya escrito un capítulo de un libro del otro es razón perentoria para considerar todo el libro como resultado de un perfecto acuerdo. No se debe subestimar la contribución del segundo, pero tampoco es preciso identificar a éste con el primero, ni se debe pensar que todo lo que el segundo le ha atribuido sea absolutamente auténtico y sin infiltraciones. Es cierto que el segundo ha dado pruebas de un desinterés y de una ausencia de vanidad personal únicos en la historia de la literatura, pero no se trata de eso, ni de poner en duda la absoluta honestidad intelectual del segundo. Se trata de que el segundo no es el primero, y que si se quiere conocer a éste es preciso buscarlo especialmente en sus obras auténticas, publicadas bajo su responsabilidad directa. De estas observaciones se siguen varias advertencias metódicas y algunas indicaciones para investigaciones colaterales. Por ejemplo, ¿qué valor tiene el libro de Rodolfo Mondolfo sobre el *Materialismo histórico* de F. E.[2] editado por Formiggini en 1912? Sorel (en una carta a Croce) pone en duda que se pueda estudiar un tema de esa índole, dada la escasa capacidad de pensamiento original de Eng., y a menudo repite que no se debe confundir a los dos fundadores de la filosofía de la praxis. Aparte del problema planteado por Sorel, parece que por el hecho mismo de que (se supone) se afirme una escasa capacidad teórica en el segundo de los dos amigos (por lo menos una posición subalterna en relación con el primero), es preciso investigar a quién atribuir el pensamiento original, etc. En realidad, una investigación sistemática de este género (exceptuado el libro de Mondolfo) no se ha hecho jamás en el mundo de la cultura; las exposiciones del segundo, algunas relativamente sistemáticas, han sido siempre consideradas en primer plano, como fuente auténtica, y quizá como la única fuente auténtica. Por ello el volumen de Mondolfo parece muy útil, al menos por las directivas que traza.

[2] Federico Engels (*N. de la R.*).

Antonio Labriola. Sería de gran utilidad un resumen objetivo y sistemático (aun de tipo escolástico-analítico) de todas las publicaciones de Antonio Labriola sobre la filosofía de la praxis, para sustituir los volúmenes agotados. Un trabajo de ese género es preliminar a toda iniciativa destinada a volver a poner en circulación la posición filosófica de Labriola, que es muy poco conocida fuera de un círculo estrecho. Es sorprendente que en sus *Memorias*, León Bronstein[3] hable del *dilettantismo* de Labriola. No se comprende este juicio (a menos que signifique separación entre la teoría y la práctica en la persona de Labriola, lo que no parece ser el caso), si no es como reflejo inconsciente de la pedantería seudocientífica del grupo intelectual alemán que tanta influencia tuvo en Rusia. En realidad, al afirmar Labriola que la filosofía de la praxis es independiente de toda otra corriente filosófica, que es autosuficiente, resultaba ser el único que había buscado construir científicamente la filosofía de la praxis.

La tendencia dominante se ha manifestado en dos corrientes principales: 1) La llamada ortodoxa, representada por Plejánov (cfr. *Los problemas fundamentales*),[4] que no obstante sus afirmaciones en contrario, cae en el materialismo vulgar. Allí no se ha encarado bien el problema de los "orígenes" del pensamiento del fundador de la filosofía de la praxis: un estudio cuidadoso de la cultura filosófica de Marx (y el ambiente filosófico en que se formó directa e indirectamente) es, ciertamente, necesario, pero como premisa para el estudio, mucho más importante, de su filosofía propia y "original", la cual no puede reducirse a algunas "fuentes" o a su cultura personal. Es necesario, en primerísimo lugar, tomar en cuenta su actividad creadora y constructiva. El modo de plantear el problema por parte de Plejánov es típico del método positivista y muestra sus escasas facultades especulativas e historiográficas.

2) La tendencia "ortodoxa" ha determinado a su opuesta: la de vincular la filosofía de la praxis al kantismo o a otras tendencias no positivistas o materialistas, llegando a la conclusión "agnóstica" de Otto Bauer, que en su librito sobre la *Religión* escribe que el marxismo puede ser sostenido e integrado por cualquier

[3] Trotzki (*N. de la R.*).

[4] Plejánov, J. V., *Osnovnye vespry marksismo,* San Petersburgo, 1908, reeditado de las *Obras* (24 vols.), Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, vol. XVIII.

filosofía, hasta por el tomismo. Esta segunda no es una tendencia en el sentido estrecho de la palabra, sino un conjunto de todas las tendencias, que no aceptan la llamada "ortodoxia", incluso la freudiana de De Man.

¿Por qué razón Labriola y su concepción del problema filosófico han tenido escasa fortuna? Se puede decir a este respecto lo que dijo Rosa [5] a propósito de la economía crítica y de sus problemas más elevados: en el período romántico de la lucha, durante el *Sturm und Drang* popular, todo el interés va dirigido hacia las armas más inmediatas, hacia los problemas de táctica, hacia la política y los más sencillos problemas culturales en el campo filosófico. Pero desde el momento en que un grupo subalterno se torna realmente autónomo y hegemónico, cuando crea un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, esto es, un nuevo tipo de sociedad. De allí surge la exigencia de elaborar conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas. Por ello aparece la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y hacer predominar su concepción del problema filosófico. Se puede así plantear la lucha por una cultura superior autónoma, la parte positiva de la lucha que se manifiesta en forma negativa y polémica con los *a* privativos y los *anti* (anticlericalismo, ateísmo, etc.). Se da así una forma moderna y actual al humanismo laico tradicional, que debe ser la base ética del nuevo tipo de Estado.[6]

La filosofía de la praxis y la cultura moderna. La filosofía de la praxis ha sido un momento de la cultura moderna. En cierta medida ha determinado y fecundado algunas corrientes. El estudio de este hecho, muy importante y significativo, ha sido descuidado y además ignorado por los denominados ortodoxos, y ello debido a la siguiente razón: la combinación filosófica más relevante se ha producido entre la filosofía de la praxis y diversas tendencias idealistas, cosa que a los llamados ortodoxos, vinculados esen-

[5] Rosa Luxemburg (*N. de la R.*).

[6] El tratamiento analítico y sistemático de la concepción filosófica de Antonio Labriola podría convertirse en la sección filosófica de una revista de tipo medio (*Voce, Leonardo, Ordine Nuovo*). Sería necesario compilar una bibliografía internacional sobre Labriola (*Neue Zeit*, etc.).

cialmente a la particular corriente de cultura del último cuarto del siglo pasado (*positivismo*, cientismo) les ha parecido un contrasentido, si no una picardía de charlatanes (sin embargo, en el ensayo de Pléjanov sobre los *Problemas fundamentales* hay cierta alusión a este hecho, pero apenas rozada, sin ninguna tentativa de explicación crítica). Por ello me parece necesario revalorar la concepción del problema, tal como fue intentada por Antonio Labriola.

Ha ocurrido lo que sigue: la filosofía de la praxis ha sufrido realmente una doble revisión, esto es, ha sido integrada en una doble combinación filosófica. Por una parte, algunos de sus elementos, de manera explícita o implícita, fueron absorbidos o incorporados en algunas corrientes idealistas (basta citar a Croce, Gentile, Sorel, al propio Bergson y el pragmatismo); por otra parte, los llamados ortodoxos, preocupados por hallar una filosofía que, *según su estrechísimo punto de vista, fuese más adecuada para* una "simple" interpretación de la historia, han creído mostrarse ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional. Otra corriente retornó al kantismo (y se puede citar, entre otras, al profesor Max Adler, vienés; a los dos profesores italianos Alfredo Poggi y Adelchi Baratono). Se puede observar, en general, que las corrientes que han intentado combinaciones de la filosofía de la praxis con tendencias idealistas están, en grandísima parte, formadas por intelectuales "puros"; mientras que la que constituyó la ortodoxia estaba compuesta por personalidades más estrechamente vinculadas a la actividad práctica y, por ello, más ligadas (con vinculaciones más o menos extrínsecas) a las grandes masas populares (lo que, por otra parte, no ha impedido a la mayoría de ellos dar tumbos de no poca importancia histórico-política).

Esta distinción tiene gran importancia. Los intelectuales "puros", como elaboradores de las más extendidas ideologías de las clases dominantes, como *leaders* de los grupos intelectuales de sus países, no podían dejar de servirse de algunos elementos de la filosofía de la praxis, para robustecer sus concepciones y moderar el envejecimiento filosófico especulativo con el realismo historicista de la nueva teoría, para entregar nuevas armas al arsenal del grupo social al cual se hallan ligados. Por otra parte, la tendencia ortodoxa luchaba con la ideología más difundida entre las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía

superarlo con el más crudo y trivial materialismo, que también es una estratificación no indiferente del sentido común, mantenido vivo, más de lo que se creía y se cree, por la religión misma, que en el pueblo tiene una expresión trivial y baja, supersticiosa y brujeril, y en la cual la materia tiene una función no pequeña.

Labriola se distingue de los unos y de los otros por su afirmación (no siempre segura, es verdad) de que la filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general. Es preciso trabajar en ese sentido, desarrollando la posición de Antonio Labriola, de la cual los libros de Rodolfo Mondolfo (al menos por lo que recuerdo) no parecen un desenvolvimiento coherente.[7]

¿Por qué razón la filosofía de la praxis ha tenido esta suerte, la de haber servido, por medio de sus elementos fundamentales, para formar combinaciones, tanto con el idealismo como con el materialismo filosófico? El trabajo de investigación no puede sino ser complejo y delicado; demanda mucha fineza de análisis y sobriedad intelectual, puesto que es muy fácil dejarse atraer por las semejanzas exteriores y no ver las semejanzas ocultas y los nexos necesarios pero disimulados. La identificación de los conceptos que la filosofía de la praxis ha "cedido" a las filosofías tradicionales, y a través de las cuales éstas han hallado un momento de *rejuvenecimiento*, debe ser hecha con mucha cautela crítica. Todo ello significa ni más ni menos que hacer la historia de la cultura moderna posterior a la actividad de los fundamentos de la filosofía de la praxis.

Es evidente que la absorción explícita, no es difícil de descubrir, aun cuando también deba ser analizada críticamente. Un ejemplo clásico es el representado por la reducción crociana de la filosofía de la praxis a canon empírico de investigación histórica, concepto que ha penetrado también entre los católicos (cfr. el libro de monseñor Olgiati) y que ha contribuido a crear la escuela historiográfica económico-jurídica italiana, también difun-

[7] Parece que Mondolfo no ha abandonado completamente el fundamental punto de vista del positivismo, en cuanto discípulo de Ardigó. El libro del discípulo de Mondolfo, Diambrini Palazzi (presentado con un prefacio de Mondolfo), sobre la *Filosofía de Antonio Labriola*, es un documento de la pobreza de conceptos y de directivas de la enseñanza universitaria de Mondolfo mismo.

dida fuera de Italia. Pero la investigación más difícil y delicada es la de las absorciones "implícitas", no confesadas, que se han producido precisamente porque la filosofía de la praxis ha sido un momento de la cultura moderna, una atmósfera difusa, que modificó los viejos modos de pensamiento a través de acciones y reacciones no aparentes y no inmediatas. El estudio de Sorel es especialmente interesante desde ese punto de vista, porque a través de Sorel y la suerte que le cupo se pueden lograr muchos indicios al respecto; lo mismo puede decirse de Croce. Pero el estudio más importante, a lo que parece, debe ser el de la filosofía bergsoniana y del pragmatismo, para comprobar hasta qué punto serían inconcebibles sus posiciones sin el eslabón histórico de la filosofía de la praxis.

Otro aspecto de la cuestión es la enseñanza práctica de la ciencia política que la filosofía de la praxis ha dado a los mismos adversarios que la combaten ásperamente por principio, así como los jesuitas combatían teóricamente a Maquiavelo siendo, sin embargo, en la práctica, sus mejores discípulos. En una *Opinión* publicada por Mario Missiroli en la *Stampa*, en la época en que fue corresponsal en Roma (alrededor de 1925), se dice, sobre poco más o menos, que habría que ver si en la intimidad de su conciencia los industriales más inteligentes no están persuadidos de que la *Economía crítica*[8] ha comprendido muy bien sus cosas y se sirven de las enseñanzas así logradas. Todo ello no es sorprendente en absoluto, puesto que si el fundador de la filosofía de la praxis ha analizado exactamente la realidad, no ha hecho sino sistematizar racional y coherentemente lo que los agentes históricos de esta realidad sentían y sienten en forma confusa e instintiva, y de lo cual tienen mayor conciencia luego de la crítica adversaria.

El otro aspecto de la cuestión es aún más interesante. ¿Por qué los llamados ortodoxos han "combinado" la filosofía de la praxis con otras filosofías, y con una más bien que con otras? Porque, realmente, la que cuenta es la combinación con el materialismo tradicional; la combinación con el kantismo no ha tenido más que un éxito limitado, y sólo entre un reducido grupo de intelectuales. Sobre el tema véase el ensayo de Rosa sobre *Progresos*

[8] *El Capital*, de Karl Marx (*N. de la R.*).

y detenciones en la filosofía de la praxis,[9] en donde se hace notar que las partes constitutivas de esta filosofía se han desarrollado en diversa medida pero siempre según las necesidades de la actividad práctica. Según ello, los fundadores de la filosofía nueva habrían excedido en mucho las necesidades de su tiempo y aun del inmediatamente posterior, creando un arsenal con armas que no podían ser usadas por anacrónicas, pudiendo en cambio serlo con el tiempo. La explicación es un poco capciosa, en cuanto sólo da como explicación el hecho mismo que debe ser explicado, pero abstractizado; sin embargo, hay en ella alguna verdad, que se debe profundizar. Una de las razones históricas, a lo que parece, es preciso buscarla en el hecho de que la filosofía de la praxis ha debido aliarse a tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso.

La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Este segundo objetivo, que era fundamental, dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas sus fuerzas, no sólo cuantitativa sino cualitativamente; por razones "didácticas", la nueva filosofía se ha combinado con una forma de cultura un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, en tanto que la nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba. Por otra parte, la cultura moderna, especialmente idealista, no logra elaborar una cultura popular, no logra dar un contenido moral y científico a los propios programas escolares, que siguen siendo esquemas abstractos y teóricos. Sigue siendo la cultura de una restringida aristocracia intelectual, que a veces tiene influencia sobre la juventud, solamente cuando se convierte en política inmediata y ocasional.

Hay que ver si esta forma de "ordenamiento" cultural no es una necesidad histórica y si en la historia pasada no se encuentran ordenamientos similares, teniendo en cuenta las circunstancias de

[9] Alusión al escrito de Rosa Luxembur, "Stillstand und forschritt im Marxismus", publicado en el *Vorwärts* del 14 de marzo de 1903.

tiempo y de lugar. El ejemplo clásico anterior a la modernidad es, indudablemente, el del Renacimiento en Italia y el de la Reforma en los países protestantes. En el volumen *Historia de la edad barroca en Italia*, p. 11, escribe Croce: "El movimiento del Renacimiento se había mantenido aristocrático, de círculos selectos, y en la misma Italia, que fue su madre y nodriza, no salió de los círculos de la corte, no penetró en el pueblo, no se convirtió en costumbre y 'prejuicio', o sea, colectiva persuasión y fe. La Reforma, en cambio, 'sí tuvo esta eficacia de penetración popular, pero la pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco', con la maduración lenta y a menudo interrumpida de su germen vital". Y en la p. 8: "Y Lutero, como los humanistas, desprecia la tristeza y celebra la alegría, condena el ocio y recomienda el trabajo; pero, de otra parte, tiene desconfianza y hostilidad a las letras y los estudios; así es como Erasmo puede decir: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*. Y ciertamente, si no solamente por efecto de la aversión de su fundador, el protestantismo alemán fue, durante un par de siglos, casi estéril en los estudios, en la crítica, en la filosofía. Los reformadores italianos, en especial los del círculo de Juan de Valdés y sus amigos, unieron sin esfuerzo el humanismo al misticismo, el culto de los estudios a la austeridad moral. El calvinismo, con su dura concepción de la gracia y la dura disciplina, tampoco favoreció la libre investigación y el culto de la belleza; pero, en cambio, interpretando, desarrollando y adaptando el concepto de la gracia y el de la vocación, promovió enérgicamente la vida económica, la producción y el acrecentamiento de la riqueza". La reforma luterana y el calvinismo suscitaron un vasto movimiento nacional-popular a través del cual se difundió, aun cuando sólo en períodos sucesivos, una cultura superior. Los reformadores italianos fueron infecundos de grandes éxitos históricos. Es verdad que también la Reforma, en su fase superior, asume necesariamente los modos del Renacimiento y como tal se difunde también en los países no protestantes, donde no había incubación popular; pero la fase de desarrollo popular ha permitido a los países protestantes resistir tenaz y victoriosamente la cruzada de los ejércitos católicos, y así nació la nación germánica como una de las más vigorosas de la Europa moderna. Francia fue lacerada por las guerras de religión y la victoria aparente del catolicismo, pero tuvo una gran reforma popular en el siglo XVIII, con el iluminismo y el volterianismo, la

Enciclopedia, que precedió y acompañó a la revolución de 1789. Se trató realmente de una gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la alemana luterana, porque abrazó a las grandes masas de campesinos, porque tuvo un fondo laico decidido y porque intentó sustituir totalmente la religión por medio de una ideología laica representada por el vínculo nacional y patriótico. Pero tampoco Francia tuvo un florecimiento inmediato de alta cultura, salvo en la ciencia política en forma de ciencia positiva del derecho.[10]

Una concepción de la filosofía de la praxis como reforma popular moderna (puesto que son puros abstractistas los que esperan una reforma religiosa en Italia, una nueva edición italiana del calvinismo, como Missiroli y Cía.) ha sido quizá entrevista por Jorge Sorel, un poco (o muy) dispersamente y de manera intelectualista, por una especie de furor jansenista contra las fealdades del parlamentarismo y los partidos políticos. Sorel ha tomado de Renán el concepto de la necesidad de una reforma intelectual y moral; ha afirmado (en una carta a Missiroli) que a menudo grandes movimientos históricos son representados por una cultura moderna, etc. Me parece que tal concepción está implícita en Sorel cuando se sirve del cristianismo primitivo como término de comparación, con mucha literatura, es cierto, pero sin embargo con más de un gramo de verdad; con referencias mecánicas y a menudo artificiales, y, sin embargo, con algún relámpago de intuición profunda.

La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo, que es la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo reforma protestante más Revolución Francesa; es una filosofía que también es una política que es también una filosofía.

[10] Cfr. la comparación hecha por Hegel en cuanto a las particulares formas nacionales asumidas por la misma cultura en Francia y en Alemania en el período de la Revolución Francesa, concepción hegeliana que, a través de una cadena un poco larga, lleva a los famosos versos carduccianos: "...con opuesta fe, decapitaron: Emmanuel Kant, a Dios; Maximiliano Robespierre, al rey".

Atraviesa aún su fase populachera; crear un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil; demanda un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones, y con nuevas formaciones muy numerosas y complejas: es la concepción de un grupo subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continua pero inorgánicamente y sin poder superar cierto grado cualitativo que se halla más acá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la sociedad entera, la cual solamente permite cierto equilibrio orgánico de desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la praxis se ha convertido también en "prejuicio" y "superstición"; tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí un principio de superación de este historicismo. En la historia de la cultura, que es mucho más amplia que la historia de la filosofía, cada vez que afloró la cultura popular porque se atravesaba una fase de transformación y de la ganga popular se seleccionaba el metal de una nueva clase, se produjo un florecimiento del "materialismo", y viceversa. Al mismo tiempo, las clases tradicionales se agrupaban alrededor del espiritualismo. Hegel, a caballo de la Revolución Francesa y de la Restauración, dialectizó ambos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo, pero la síntesis fue "un hombre que camina con la cabeza". Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha retornado a los sistemas materialistas, de una parte, y a los espiritualistas, de la otra. La filosofía de la praxis, en su fundador, ha revisado esta experiencia, de hegelianismo, de feuerbachismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: "el hombre que camina con los pies." El laceramiento ocurrido con el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la praxis, esto es, que de la unidad dialéctica se ha retornado, de una parte al materialismo filosófico, mientras que la alta cultura moderna ha buscado incorporar lo que de la filosofía de la praxis le era indispensable para hallar un nuevo elixir.

"Políticamente" la concepción materialista es cercana al pueblo, al sentido común; está vinculada estrechamente a muchas creencias y prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (hechicerías, espíritus, etc.). Esto se ve en el catolicismo popular y especialmente en la ortodoxia bizantina. La religión popular es crasamente materialista, aunque la religión oficial de los intelectuales busque impedir que se formen dos religiones distintas, dos

estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse, también oficialmente, como lo es en la realidad, en una ideología de grupos reducidos. Pero desde este punto de vista no debe confundirse la actividad de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras la primera mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente nuevos estratos de masa a una vida intelectual superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior basada especialmente en la liturgia y en el culto más chillonamente sugestivo para las grandes masas. Muchas tentativas heréticas fueron manifestaciones de fuerzas populares en el sentido de reformar la iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La iglesia ha reaccionado a menudo en forma violentísima, ha creado la Compañía de Jesús, se ha acorazado en las decisiones del Concilio de Trento, mientras organizaba un maravilloso mecanismo de selección "democrática" de sus intelectuales, pero como individuos y no como expresión representativa de grupos populares.

En la historia de los desarrollos culturales es preciso tener especialmente en cuenta la organización de la cultura y del personal a través del cual tal organización toma forma concreta. En el volumen de G. de Ruggero sobre *Renacimiento y Reforma* se puede ver cuál ha sido la actitud de muchísimos intelectuales, con Erasmo a la cabeza: se sometieron a las persecuciones y a las hogueras. El portador de la Reforma es por ello el propio pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indistinto y no los intelectuales. Precisamente, esta deserción de los intelectuales ante el enemigo explica la "esterilidad" de la Reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, en tanto que de la masa popular que ha permanecido fiel sólo se selecciona, muy lentamente, un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica.

Algo similar ha ocurrido hasta ahora con la filosofía de la praxis; los grandes intelectuales formados en su terreno, además de ser poco numerosos, no se hallaban ligados al pueblo, no surgieron del pueblo, sino que fueron la expresión de la clases intermedias tradicionales, a las cuales retornaron en los grandes "recodos" históricos; otros permanecieron, pero para someter la nueva concepción a una sistemática revisión, no para procurar su desarrollo autónomo. La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, aunque sea un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la

independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales. Lo que a menudo existe es una combinación variable de viejo y nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales, correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del Estado, el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente. En todo caso, la actitud precedente a la formación estatal sólo puede ser crítico-polémica y nunca dogmática; debe ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que conscientemente tiende a su ajustada clasicidad.

Nota I. Estudiar el período de la Restauración como el período de la elaboración de todas las doctrinas historicistas modernas, inclusive la filosofía de la praxis, que es la coronación de las mismas y que, por otra parte, fue elaborada en vísperas del 48, cuando la Restauración se sacudía por doquier y el pacto de la Santa Alianza se rompía a pedazos. Es sabido que la Restauración es sólo una expresión metafórica; en realidad no hubo ninguna restauración efectiva del *ancien régime*, sino solamente una nueva sistematización de fuerzas, por la cual las conquistas revolucionarias de las clases medias fueron limitadas y codificadas. El rey de Francia y el papa de Roma se convirtieron en jefes de respectivos partidos y no fueron ya los indiscutidos representantes de Francia o de la cristiandad. La posición del papa fue especialmente sacudida, y entonces comenzó la formación de los organismos permanentes de "católicos militantes", que luego de otras etapas intermedias —1848-49, 1861 (cuando se produce la primera disgregación del Estado pontificio con la anexión de las Legaciones emilianas), 1870 y la posguerra— se convirtieron en la potente organización de la Acción Católica, potente pero en posición defensiva. Las teorías historicistas de la Restauración se oponen a las ideologías del siglo XVIII, abstractistas y utópicas, que continúan viviendo como filosofía, ética y política proletarias, difundidas especialmente en Francia hasta 1870. La filosofía de la praxis se opone a estas filosofías populares del 700 como filosofía de masa, en todas sus formas, de las cuales la más infantil es la de Proudhon. Este sufre cierta inyección de historicismo conservador, y parece que puede ser llamado el Gioberti francés, pero de las clases populares, por el atraso de la historia italiana en relación con la francesa, tal como se daba en 1848. Si los historicistas conservadores, teóricos de lo viejo, están bien ubicados para criticar el carácter utópico de las ideologías jacobinas momificadas, los filósofos de la praxis están mejor ubicados, ya sea para apreciar el valor histórico real y no abstracto que el jacobinismo ha tenido como elemento creador de la nueva nación francesa, esto es, como hecho de actividad circunscrita a determinadas circunstancias y no ideologizado; como también para la misión histórica de estos mismos conservadores,

que en realidad eran hijos vergonzantes de los jacobinos y que, mientras maldecían sus excesos, administraban con cuidado la herencia. La filosofía de la praxis no sólo pretendía explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificarse históricamente también a sí misma. Era, pues, el máximo historicismo, la liberación total de todo "ideologismo" abstracto, la conquista real del mundo histórico, el comienzo de una nueva civilización.

Inmanencia especulativa e inmanencia histórico-realista. Se afirma que la filosofía de la praxis ha nacido sobre el terreno del máximo desarrollo de la cultura en la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y la práctica política francesas. En el origen de la filosofía de la praxis se hallan estos tres movimientos culturales. Pero ¿en qué sentido es preciso entender esta afirmación? ¿En el de que cada uno de estos tres movimientos ha contribuido a elaborar, respectivamente, la filosofía, la economía, la política de la filosofía de la praxis? ¿O quizá en el de que la filosofía de la praxis ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, o sea, toda la cultura de la época, y que en la nueva síntesis, cualquiera sea el momento en que se la examine, momento teórico, económico, político, se encuentra, como "momento" preparatorio, cada uno de los tres movimientos? Esto es lo que me parece. Y el momento sintético unitario, creo, debe identificarse con el nuevo concepto de inmanencia, que de su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, ha sido traducido a la forma historicista, con la ayuda de la política francesa y la economía clásica inglesa.

En lo que respecta a las relaciones de identidad sustancial, entre el lenguaje filosófico alemán y el lenguaje político francés, confrontar las notas precedentes. Pero una investigación de las más interesantes y fecundas, me parece que debe hacerse a propósito de las relaciones existentes entre la filosofía alemana, la política francesa y la economía clásica inglesa. En cierto sentido me parece que se puede decir que la filosofía de la praxis es igual a Hegel más David Ricardo. El problema ha de presentarse inicialmente así: los nuevos cánones metodológicos introducidos por Ricardo en la ciencia económica, ¿deben ser considerados como valores meramente instrumentales (para entendernos, como un nuevo capítulo de la lógica formal), o tienen un significado de innovación filosófica? El descubrimiento del principio lógico formal de la "ley de tendencia", que lleva a definir científicamente los concep-

tos fundamentales de la economía, de *homo oeconomicus* y de "mercado determinado", ¿no ha sido también un descubrimiento de valor gnoseológico? ¿No implica una nueva "inmanencia", una nueva concepción de la "necesidad" y de la libertad, etc.? Pienso que esta traducción la ha realizado la filosofía de la praxis, que universalizó los descubrimientos de Ricardo, extendiéndolos adecuadamente a toda la historia y, por lo tanto, recabando originalmente una nueva concepción del mundo.

Habrá que estudiar toda una serie de problemas: 1) resumir los principios científico-formales de Ricardo en su forma de cánones empíricos; 2) investigar el origen histórico de estos principios ricardianos, que están vinculados al surgimiento de la ciencia económica misma, esto es, al desarrollo de la burguesía como clase "concretamente mundial" y, por lo tanto, a la formación de un mercado mundial ya bastante "denso" de movimientos complejos como para que se puedan aislar y estudiar sus leyes de regularidad necesaria, esto es, sus leyes de tendencia. Estas leyes lo son, no en el sentido naturalista y del determinismo especulativo, sino en sentido "historicista", en cuanto en ellas se verifica el "mercado determinado", o sea, un ambiente orgánicamente vivo y vinculado en sus movimientos de desarrollo.

(La economía estudia estas leyes de tendencia en cuanto expresiones *cuantitativas* de los fenómenos; en el paso de la economía a la historia general, el concepto de cantidad es integrado en el de calidad y en la dialéctica de la cantidad que deviene calidad);[11] 3) poner en vinculación a Ricardo con Hegel y con Robespierre; 4) cómo ha llegado la filosofía de la praxis, por medio de la síntesis de estas tres corrientes vivas, a la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo rastro de trascendencia y teología.

Junto a la investigación esbozada más arriba debe plantearse la vinculada a la actitud de la filosofía de la praxis hacia la actual continuación de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y de Gentile. ¿Cómo debe entenderse la proposición de Engels sobre la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Debe entendérsela como un círculo histórico ya cerrado, en la cual la absorción de la parte vital del hege-

[11] *Cantidad igual a necesidad; calidad igual a libertad.* La dialéctica (el nexo dialéctico) cantidad - calidad es idéntica a la de la necesidad - libertad.

lianismo está ya definitivamente cumplida, de una vez para siempre? ¿O se puede entender como un proceso histórico aún en movimiento, a través del cual se reproduce una nueva necesidad de síntesis cultural-filosófica? A mí me parece justa la segunda respuesta; en realidad se reproduce aún la posición recíprocamente unilateral, criticada en la primera tesis sobre Feuerbach, entre el materialismo y el idealismo, y como entonces, si bien en un momento superior, es necesaria la síntesis en un momento de superior desarrollo de la filosofía de la praxis.

Unidad de los elementos constitutivos del marxismo. La unidad está dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción). En la economía el centro unitario es el valor, o sea la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción (los negadores de la teoría del valor caen en el craso materialismo vulgar haciendo de las máquinas en sí –como capital constante y técnico– las productoras de valor, fuera del hombre que las maneja. En la filosofía –la praxis– o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política-relación entre el Estado y la sociedad civil, o sea, intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general. (Para profundizar y poner en términos más exactos).

Filosofía - Política - Economía. Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en los principios teóricos, convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca al propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo: uno se halla implícito en el otro, y todos juntos forman un círculo homogéneo.[12]

De estas proposiciones (que deben ser elaboradas) se siguen, para el historiador de la cultura y de las ideas, algunos criterios de indagación y cánones críticos de gran significado. Puede ocurrir que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo, no en el lugar que aparentemente es el más "lógico" desde el punto de vista de la clasificación externa, sino en otra parte que, apa-

[12] Cfr. las notas precedentes sobre la traductibilidad recíproca de los lenguajes científicos.

rentemente, podría ser juzgada como extraña. Un hombre político escribe de filosofía; puede ocurrir que su "verdadera" filosofía haya que buscarla, en cambio, en sus escritos de política. En cada personalidad hay una actividad dominante y predominante: en ésta es menester buscar su pensamiento *implícito*, el cual, muy a menudo, puede hallarse en contradicción con el expresado *ex profeso*. Es verdad que en tal criterio de juicio histórico existen muchos peligros y que hay que ser cautos en su aplicación. Pero ello no quita que el criterio sea fecundo en verdades.

En verdad, el "filósofo" ocasional difícilmente logra abstraerse de las corrientes que dominan su tiempo, de las interpretaciones de cierta concepción del mundo que se han vuelto dogmáticas, etc.; en tanto que como científico de la política se siente libre de estos *idola* del tiempo y del grupo, y enfrenta más inmediatamente y con toda originalidad la misma concepción, penetra en su intimidad y la desarrolla de manera vital. En este orden de cosas es aún útil y fecundo el pensamiento de Rosa Luxemburgo sobre la imposibilidad de encarar ciertos problemas de la filosofía de la praxis en tanto que éstos no se han tornado todavía *actuales* para el curso de la historia general y de un determinado agrupamiento social. A la fase económico-corporativa, a la fase de la lucha por la hegemonía en la sociedad civil, a la fase estatal, corresponden actividades intelectuales determinadas que no se pueden improvisar o anticipar arbitrariamente. En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia política; en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de disolución del Estado.

Historicidad de la filosofía de la praxis. Que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma historicísticamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, esta idea, además de estar implícita en todo el sistema, aparece explícitamente en la conocida tesis de que el desarrollo histórico será caracterizado en cierto punto como el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) existentes hasta ahora han sido la manifestación de las contradicciones íntimas que han lacerado a la sociedad. Pero cada sistema filosófico, tomado en sí mismo, no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones, puesto que tal expresión podía ser dada sólo por el

conjunto de los sistemas en lucha entre sí. Cada filósofo está convencido y no puede hallarse en contradicción con el expresado *ex profeso*. Es mano, o sea, la unidad de la historia y de la naturaleza. Y realmente, si no existiese tal convicción, los hombres no obrarían, no crearían una nueva historia; o sea, que las filosofías no podrían convertirse en "ideologías", no podrían asumir en la práctica la granítica solidez fanática de las "creencias populares", que poseen la misma energía que las "fuerzas materiales".

Hegel representa, en la historia del pensamiento filosófico, algo aparte. En su sistema, de una manera u otra, a pesar de su forma de "novela filosófica", puede comprenderse qué es la realidad, es decir, se tiene, en un solo sistema y en un solo filósofo, esa conciencia de las contradicciones que antes resultaba del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos polemizando entre sí, contradiciéndose.

En cierto sentido, por tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático; es la conciencia plena de las contradicciones a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción. El "hombre en general", de cualquier manera que se presente, es negado, y todos los conceptos dogmáticos "unitarios" son disueltos y destruidos en cuanto expresión del concepto de "hombre en general" o de "naturaleza humana" inmanente en cada hombre.

Pero si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, y la expresión más acabada porque es consciente, significa que está también vinculada a la "necesidad" y no a la "libertad", lo cual no existe ni puede aún existir históricamente. Entonces, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que también desaparecerá, esto es, que será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad", el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha. Actualmente el filósofo (de la praxis) puede solamente hacer esta afirmación genérica, sin ir más allá. En verdad, no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones; sólo

puede afirmar genéricamente un mundo sin contradicciones, sin crear en el acto una utopía.

Ello no significa que la utopía no pueda tener valor histórico, dado que tiene un valor político, y cada política es implícitamente una filosofía, aun siendo ésta desordenada y estando en esbozo. En ese sentido, la religión es la más gigantesca utopía, o sea, la más gigantesca "metafísica" aparecida en la historia, puesto que es el intento más grandioso de conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la vida histórica; ella afirma, ciertamente, que el hombre tiene la misma "naturaleza", que existe el hombre en general, en cuanto creado por Dios y en cuanto hijo de Dios; que por ello éste es hermano de los demás hombres, igual a los demás hombres, libre entre los otros y como los otros, y que así puede concebirse contemplándose en Dios, "autoconciencia" de la humanidad. Pero también afirma que ello no es de este mundo, sino de otro (utópico). De esta manera fermentan las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad, entre los hombres, que no se ven iguales ni hermanos de otros, ni libres en relación a ellos. Así ha ocurrido que en todo levantamiento radical de las multitudes, de una manera u otra, bajo formas o ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones.

Así se inserta un elemento propuesto por Vilici,[13] en el programa de abril de 1917,[14] en el parágrafo dedicado a la escuela unitaria, y, precisamente en la nota explicativa de tal parágrafo (cfr. edición de Ginebra de 1918) se recuerda que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado bajo el Terror, había sostenido el concepto de la escuela unitaria, y ello en relación con los sentimientos populares de su tiempo, que en el movimiento democrático de 1789 veían una realidad en desarrollo y no sólo una ideología instrumento de gobierno, sacando de ello consecuencias igualitarias concretas. En Lavoisier se trataba de un elemento utópico (elemento que aparece, poco más o menos, en todas las corrientes culturales que presuponen la unicidad de "naturaleza" del hombre); sin embargo, para Vilici, eso tenía un significado demostrativo-teórico de un principio político.

[13] Vilici = Vladimir Ilich, o sea: Lenin. (*N. de la R.*).
[14] Se trata del proyecto de reelaboración del programa del partido bolchevique presentado por Lenin a la VII Conferencia del Partido, en abril de 1917. El nuevo programa fue luego aprobado en el VIII Congreso, en marzo de 1919. (*N. de la R.*).

Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor "provisional" (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil de hacer comprender "prácticamente" que tal interpretación es válida también para la filosofía de la praxis, sin sacudir las convicciones necesarias para la acción. Esto es, por otra parte, una dificultad que se presenta a cada filosofía historicista; de ella abusan los polemistas baratos (especialmente católicos) para contraponer en el mismo individuo el "científico" al "demagogo", el filósofo al hombre de acción, etc., y para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esta dificultad nacen muchos "dramas" de conciencia en los hombres pequeños y en las grandes actitudes "olímpicas" a la manera de Wolfgang Goethe.

He aquí por qué la proposición del paso del reino de la necesidad al de la libertad debe ser analizada y elaborada con mucha fineza y delicadeza.

Por ello ocurre que la misma filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, esto es, en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas; especialmente, cuando, como en el *Ensayo popular*, ésta es confundida con el materialismo vulgar, con la metafísica de la "materia" que puede sólo ser eterna y absoluta.

Debe decirse, también, que el paso de la necesidad a la libertad ocurre en la sociedad de los hombres y no en la naturaleza (si bien podrá tener consecuencias sobre la intuición de la naturaleza, sobre las opiniones científicas, etc.). Se puede hasta llegar a afirmar que mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede caducar en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o por lo menos algunos aspectos de ellas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, pueden llegar a ser "verdad" luego del paso, etc. No se puede hablar de "espíritu" cuando la sociedad está reagrupada, sin concluir necesariamente que se trata de un espíritu de cuerpo (cosa que es reconocida implícitamente cuando, como lo hace Gentile en el volumen sobre el modernismo,[15] se dice, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que

[15] G. Gentile: *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909.

la religión es la filosofía de las multitudes en tanto que la filosofía es la religión de los hombres selectos, esto es, de los grandes intelectuales), pero se podrá hablar de ello cuando haya ocurrido la unificación, etcétera.

Economía e ideología. La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer cada fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. En ese aspecto, son importantes especialmente el *18 Brumario* y los escritos sobre la *Cuestión oriental,* pero también otros (*Revolución y contrarrevolución en Alemania, La guerra civil en Francia* y trabajos menores). Un análisis de estas obras permite fijar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando las afirmaciones teóricas esparcidas por todas las obras.

Se podrá ver cuánta cautela real introdujo Marx en sus investigaciones concretas, cautela que no podría hallar lugar en las obras generales.[16] Con esta cautela se podrían agrupar, como ejemplos, los siguientes:

1) La dificultad de identificar en cada ocasión, estéticamente (como una imagen fotográficamente instantánea), la estructura; la política es, de hecho, en cada ocasión, el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no tienen por qué realizarse necesariamente. Una fase estructural sólo pudo ser analizada y estudiada concretamente después que han superado todo su proceso de desarrollo, no durante el proceso mismo, a no ser que se trate de hipótesis, y declarando explícitamente que se trata de hipótesis.

2) De ello se deduce que un determinado acto político puede haber sido un error de cálculo de parte de los dirigentes de las

[16] Ellas podrían tener lugar sólo en una exposición metódica sistemática tipo Bernheim, y el libro de Bernheim podría ser tenido presente como "tipo" de manual escolar o "ensayo popular" del materialismo histórico, en el cual, además del método filológico y erudito —al cual se atiene Bernheim por programa, aun cuando esté implícita en su trabajo una concepción del mundo— debería ser explícitamente tratada la concepción marxista de la historia.

clases dominantes, error que el desarrollo histórico, a través de las "crisis" parlamentarias gubernativas de las clases dirigentes corrige y supera: el materialismo histórico mecánico no considera la posibilidad del error, sino que considera a todo acto político como determinado por la estructura, inmediatamente, o sea, como reflejo de una modificación real y permanente (en el sentido de adquirida) de la estructura. El principio del "error" es complejo: puede tratarse de un impulso individual por cálculo errado, o también de una manifestación de las tentativas de determinados grupos o grupitos, de asumir la hegemonía en el interior del agrupamiento dirigente, tentativas que pueden fracasar.

3) No se tiene en cuenta suficientemente que muchos actos políticos son debidos a necesidades internas de carácter organizativo, esto es, ligadas a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad. Esto aparece claro, por ejemplo, en la historia de la iglesia católica. Si a cada lucha ideológica en el interior de la iglesia quisiésemos encontrarle una explicación inmediata, primaria, en la estructura, estaríamos aviados. Muchas novelas político-económicas han sido escritas por esta razón. Es evidente, en cambio, que la mayor parte de estas discusiones son debidas a necesidades sectarias de organización. En la discusión entre Roma y Bizancio sobre la procesión del Espíritu Santo, sería ridículo buscar en la estructura del Oriente europeo la afirmación de que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, y en la del Occidente la afirmación de que procede del Padre y del Hijo. Las dos iglesias, cuya existencia y conflicto dependen de la estructura y de toda la historia, han planteado problemas que son principios de distinción y de cohesión interna para cada una de ellas. Pero podría haber ocurrido que cualquiera de ellas afirmase lo que la otra afirma en verdad; el principio de distinción y de conflicto se habría mantenido igualmente. Este problema de la distinción y del conflicto es el que constituye el problema histórico, y no la bandera casual de cada una de las partes.

Nota II. La "estrellita" que escribe folletines ideológicos en los *Problemi del Lavoro* (y que debe ser el afamado Franz Weiss), en su divertida retahila sobre el "*dumping* ruso y su significado histórico", hablando precisamente de estas controversias de los primeros tiempos del cristianismo, afirma que

están vinculadas a las condiciones materiales inmediatas del tiempo, y que si no logramos identificar esta vinculación ello se debe a que los hechos son lejanos y, además, a causa de nuestra debilidad intelectual. La posición es cómoda, pero científicamente irrelevante. En realidad, cada fase histórica deja huellas de sí en las fases sucesivas, huellas que son, en cierto sentido, el mejor documento. El proceso de desarrollo histórico es una unidad en el tiempo, por la cual el presente contiene a todo el pasado y del pasado se realiza en el presente todo lo que es "esencial", sin residuo de un "incognoscible" que sería la verdadera "esencia". Lo que se ha "perdido", lo que no ha sido transmitido dialécticamente en el proceso histórico, era por sí mismo irrelevante, era "escoria" casual y contingente, crónica y no historia, episodio superficial, digno de ser olvidado, en último análisis.

Ciencia moral y materialismo histórico. La base científica de una moral del materialismo histórico debe buscarse, me parece, en la afirmación de que "la sociedad no se propone objetivos para cuya solución no existan ya las condiciones". Existiendo las condiciones, "la solución de los objetivos *deviene* 'deber', la 'voluntad' *deviene* libre". La moral devendría una investigación de las condiciones necesarias para la libertad de la voluntad en cierto sentido, hacia cierto fin, y la demostración de que estas condiciones existen. Debería tratarse, también, no de una jerarquía de los fines, sino de una gradación de los fines por alcanzar, dado que se desea "moralizar", no sólo a cada individuo por separado, sino también a toda una sociedad de individuos.

Regularidad y necesidad. ¿Cómo ha surgido en el fundador de la filosofía de la praxis el concepto de regularidad y de necesidad en el desarrollo histórico? No parece que pueda pensarse en una derivación de las ciencias naturales, sino más bien en una elaboración de conceptos nacidos en el terreno de la economía política, especialmente en la forma y con la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo. Concepto y hecho de "mercado determinado", esto es, la comprensión científica de que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuya acción se presenta con cierto "automatismo" que consiente cierto grado de "previsibilidad" y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que consienten a tales fuerzas, luego de haberlas intuido y comprendido científicamente. "Mercado determinado" equi-

vale, por lo tanto, a decir "determinadas relaciones de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción", relaciones garantizadas (es decir, hechas permanentes) por una determinada superestructura política, moral, jurídica. Luego de haber comprendido estas fuerzas decisivas y permanentes y su espontáneo automatismo (esto es, su relativa independencia de los arbitrios individuales y de la intervención de los arbitrios gubernativos), el hombre de ciencia, como hipótesis, ha tornado absoluto el automatismo mismo, aislado los hechos meramente económicos de las combinaciones más o menos importantes en las que en realidad se presentan, establecido las relaciones de causa y efecto, de premisa a consecuencia, y así ha dado un esquema abstracto de una determinada sociedad económica (a esta construcción científica, realista y concreta, se ha ido sobreponiendo en seguida una nueva abstracción más generalizada del "hombre" como tal, "ahistórico", genérico, abstracción que ha aparecido como la verdadera ciencia económica).

Dadas estas condiciones en que nació la economía clásica, para que se pueda hablar de una nueva "ciencia" o de una nueva concepción de la ciencia económica (lo que es lo mismo) es preciso haber demostrado que han ido surgiendo nuevas relaciones de fuerzas, nuevas condiciones, nuevas premisas, esto es, que se ha "determinado" un nuevo mercado con su propio y nuevo "automatismo" y fenomenismo que se presenta como algo "objetivo", comparable al automatismo de los hechos naturales. La economía clásica ha dado lugar a una "crítica de la economía política", pero no parece que hasta ahora sea posible una nueva ciencia o una nueva ubicación del problema científico.

La "crítica" de la economía política parte del concepto de la historicidad del "mercado determinado" y de su "automatismo", mientras que los economistas puros conciben estos elementos como "eternos", "naturales". La crítica analiza en forma realista las relaciones de fuerza que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, valora las variabilidades vinculadas con la aparición de nuevos elementos y su reforzamiento, y presenta la "caducidad" y la "sustituibilidad" de la ciencia criticada. La estudia como vida, pero también como muerte; halla en su intimidad los elementos que la disolverán y la superarán indefectiblemente, y presenta al "heredero", que será presuntivo hasta tanto no dé pruebas manifiestas de vitalidad, etcétera.

El hecho de que en la vida económica moderna el elemento "arbitrario" sea individual, de consorcios o del Estado, haya adquirido una importancia que antes no tenía y haya turbado profundamente el automatismo tradicional, no justifica de por sí el planteo de nuevos problemas científicos, precisamente porque estas intervenciones son "arbitrarias", de diversa medida, imprevisibles. Puede justificar la afirmación de que la vida económica se ha modificado, que hay "crisis", pero ello es obvio. Por otra parte, no está dicho que el viejo automatismo haya desaparecido, puesto que el mismo sólo se verifica en escalas mayores que antes para los grandes fenómenos económicos, en tanto que los hechos particulares han "enloquecido".

De estas consideraciones surge que es necesario tomar las medidas para establecer qué significa "regularidad", "ley", "automatismo", en los hechos históricos. No se trata de descubrir una ley metafísica de "determinismo" y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad. Se trata de comprender cómo en el desenvolvimiento histórico se constituyen fuerzas relativamente "permanentes", que obran con cierta regularidad y automatismo. Tampoco la ley de los grandes números, aun cuando es muy útil como término de comparación, puede ser concebida como la "Ley" de los hechos históricos. Para establecer el origen histórico de este elemento de la filosofía de la praxis (elemento que es, ni más ni menos, su particular modo de concebir la "inmanencia"), es necesario estudiar el planteo que hizo David Ricardo respecto de las leyes económicas. Se trata de ver que Ricardo no sólo ha tenido importancia en la fundación de la filosofía de la praxis por el concepto de "valor" en economía, sino que ha tenido también importancia "filosófica", pues ha sugerido un modo de pensar y de intuir la vida y la historia. El método del "dado que" de la premisa, a la cual sigue cierta consecuencia, parece que debe ser identificado como uno de los puntos de partida (de los estímulos intelectuales) de las experiencias filosóficas de los fundadores de la filosofía de la praxis. Habría que ver si David Ricardo ha sido estudiado alguna vez desde este punto de vista.[17]

[17] Igualmente, habría que ver el concepto filosófico de "causalidad" y de "ley", el concepto de una "racionalidad" o de "providencia", por los cuales se termina en el teleologismo trascendental, ya que no trascendente, y el concepto de "causalidad", que en el materialismo metafísico *il mondo a caso pone.*

Se ve que el concepto de "necesidad" histórica está estrechamente vinculado al de "regularidad" y de "racionalidad". La "necesidad" en el sentido "especulativo abstracto" y en el sentido "histórico concreto": existe necesidad cuando existe una *premisa* eficiente y activa, la conciencia de la cual se ha tornado activa en los hombres planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y creencias que obra potentemente como las "creencias populares". En la *premisa* deben estar contenidas, ya desarrolladas o en vías de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva; pero es claro que de esta premisa "material", calculable cuantitativamente, no puede separarse cierto nivel de cultura, es decir, un conjunto de actos intelectuales, y de éstos (como producto y consecuencia de los mismos), un conjunto de pasiones y sentimientos imperiosos que tienen la fuerza de inducir a la acción "a toda costa".

Como se ha dicho, sólo por este camino se puede arribar a una concepción historicista (y no especulativa-abstracta) de la "racionalidad" en la historia (y, por lo tanto, de la "irracionalidad").

Conceptos de "Providencia" y de "fortuna" en el sentido en que son empleados (especulativamente por los filósofos idealistas italianos, y especialmente por Croce: habrá que ver el libro de Croce sobre G. B. Vico, en el cual el concepto de "Providencia" es traducido en términos especulativos y en el que se da comienzo a la interpretación idealista de la filosofía de Vico. Sobre el significado de "fortuna" en Maquiavelo debe verse a Luigi Russo.[18]

Según Russo, para Maquiavelo "fortuna" tiene un significado doble, objetivo y subjetivo. La "fortuna" es la fuerza natural de las cosas (esto es, el nexo causal), la concurrencia propicia de los acontecimientos; lo que será la Providencia para Vico; o bien es la potencia trascendente mitologizada por la vieja doctrina medieval —esto es, Dios—; para Maquiavelo ello no es más que la virtud misma del individuo, cuya potencia tiene origen en la voluntad del hombre. La virtud de Maquiavelo, como dice Russo, no es ya la virtud de los escolásticos, que tiene carácter ético y toma su fuerza del cielo, y menos la de Tito Livio, que a lo sumo significa fuerza militar, sino la virtud del hombre del Renaci-

[18] Nota de la p. 23 en la edición de *El Príncipe* (Florencia, F. Le Monnier). (*N. de la R.*).

miento, que es capacidad, habilidad, industria, potencia individual, sensibilidad, percepción de las ocasiones y medida de las propias posibilidades.

Russo se extravía en seguida en su análisis. Para él, el concepto de *fortuna*, como fuerza de las cosas, que en Maquiavelo, como en los humanistas, conservan todavía un CARÁCTER NATURALÍSTICO Y MECÁNICO, hallará su VERIFICACIÓN y profundización histórica sólo en la *providencia racional* de Vico y Hegel. Pero debe advertirse que tales conceptos, en Maquiavelo, no tienen jamás un carácter metafísico, como en los filósofos del Humanismo propiamente dichos, sino que son simples y profundas intuiciones (¡filosofía, por consiguiente!) de la vida, y como símbolos de sentimientos son entendidos y explicados.[19]

Un repertorio de filosofía de la praxis. Sería utilísimo un inventario crítico de todos los problemas que han sido planteados y discutidos en torno a la filosofía de la praxis, con amplias bibliografías críticas. El material para semejante obra enciclopédica especializada es tan extenso, disperso, de tan diverso valor, se halla en tantos idiomas, que solamente un comité de redacción podría elaborarlo en un tiempo no breve. Pero la utilidad que tendría una compilación de tal género sería de una importancia inmensa tanto en el campo científico como en el escolástico, y para los estudiosos libres. Se convertiría en un instrumento de primer orden para la difusión de los estudios sobre la filosofía de la praxis, y para la consolidación como disciplina científica, separando netamente dos épocas: la moderna y la precedente, de aprendizaje, repetición mecánica y diletantismos periodísticos.

Para construir el proyecto debería estudiarse todo el material del mismo tipo publicado por los católicos de varios países a propósito de la Biblia, de los Evangelios, de la Patrología, de la Liturgia, de la Apologética, grandes enciclopedias especializadas, de variado valor, pero que se publican continuamente y mantienen la unidad ideológica de centenares de miles de sacerdotes y altos

[19] Sobre la lenta formación de estos conceptos en el período premaquiavélico, Russo se remite a Gentile, *Giordano Bruno y el pensamiento del Renacimiento* (cap. "El concepto del hombre en el Renacimiento" y el "Apéndice"), Florencia, Vallecchi. Sobre los mismos conceptos de Maquiavelo, cfr. F. Ercole, *La política de Maquiavelo.*

dirigentes que forman el andamiaje y la fuerza de la iglesia católica. (Para la bibliografía de la filosofía de la praxis en Alemania deben verse las compilaciones de Ernest Drahn, citadas por él mismo en la introducción a los números 6068-69 de la *Reklam Universal Bibliothek*).

Debería hacerse para la filosofía de la praxis un trabajo como el que ha hecho Bernheim para el método histórico.[20]

El libro de Bernheim no es un tratado de la filosofía del historicismo, no obstante que esté implícitamente ligado a ella. La llamada "sociología de la filosofía de la praxis" debería ser a esta filosofía como el libro de Bernheim es al historicismo en general, esto es, una exposición sistemática de los cánones prácticos de investigación y de interpretación para la historia y la política; una recopilación de criterios inmediatos, de cautelas críticas, etc., una filología de la historia y de la política, como son concebidas por la filosofía de la praxis. En algunos órdenes, debería hacerse para ciertas tendencias de la filosofía de la praxis (casualmente las más difundidas, debido a su tosquedad) la misma crítica (o tipo de crítica) que el historicismo moderno ha hecho del viejo método histórico y de la vieja filología, los cuales habían conducido a formas ingenuas de dogmatismo y sustituido la interpretación y la construcción históricas por la descripción exterior y el amontonamiento de fuentes inelaboradas a menudo acumuladas desordenada e incoherentemente. La fuerza mayor de estas publicaciones consistía en esa especie de misticismo dogmático que se había idò creando y que se expresaba en la afirmación no justificada de que se era partidario del método histórico y de la ciencia.[21]

Los fundadores de la filosofía de la praxis e Italia. Una recopilación sistemática de todos los escritos (también del epistolario) que se refieren a Italia o consideran problemas italianos: pero una recopilación que se limitase a semejante selección no sería orgá-

[20] E. Bernheim, *Lehrbuch der Historichen Methodo*, 6ª ed., 1908, Leipzig, Dunker und Humblot, traducido al italiano y publicado por el editor Sandron de Palermo [Traducido parcialmente (*N. de la R.*)].

[21] En relación con estos argumentos, ver algunas observaciones de la serie "Reviste tipo" y aquellas en torno a un "Diccionario Crítico". [Estas notas han sido publicadas en otro volumen de las obras de Gramsci (*N. de la R.*)].

nica ni completa. Existen escritos de los dos autores que, aun cuando no se refieren específicamente a Italia, tienen un significado para Italia, y un significado no genérico, se entiende. Porque, por otra parte, puede decirse que todas las obras de ambos escritores se relacionan con Italia. El plan de la recopilación podría ser construido según los siguientes criterios: 1) escritos que específicamente se refieren a Italia; 2) escritos que se refieren a temas "específicos" de crítica histórica y política que, aun cuando no se refieren a Italia, tienen relación con problemas italianos. Ejemplos: el artículo sobre la constitución española de 1812 tiene relación con Italia, por la función política que tal Constitución ha tenido en los movimientos italianos hasta el 48. Así, tiene relación con Italia la crítica de la *Miseria de la Filosofía* contra la falsificación de la dialéctica hegeliana realizada por Proudhon, que tiene reflejos en correspondientes movimientos intelectuales italianos (Gioberti, el hegelianismo de los moderados, concepto de revolución pasiva, dialéctica de revolución-restauración). Lo mismo dígase de los escritos de Engels sobre los movimientos libertarios españoles de 1873 (después de la abdicación de Amadeo de Saboya), que tiene relación con Italia, etc. De esta segunda serie de escritos quizás no sea preciso hacer una recopilación, sino que sería suficiente una exposición crítico-analítica. Quizás el plan más orgánico podría dividirse en tres partes: 1) introducción histórico-crítica; 2) escritos sobre Italia; 3) análisis de los escritos relativos indirectamente a Italia, es decir los que se proponen resolver problemas esenciales y específicos también para Italia.

Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial. 1) Habiendo admitido que otras culturas han tenido importancia y significado en el proceso de unificación "jerárquica" de la civilización mundial (y, ciertamente, ello debe admitirse sin más), ellas han tenido valor en cuanto se han convertido en elementos constitutivos de la cultura europea, la única histórica y concretamente universal, esto es, en cuanto han contribuido al proceso del pensamiento europeo y han sido asimilados por éste.

2) También la cultura europea ha sufrido un proceso de unificación, y en el momento histórico que nos interesa ha culminado con Hegel y la crítica del hegelianismo.

3) De los dos puntos primeros resulta que se tiene en cuenta el proceso cultural que se encarna en los intelectuales; no se ha de hablar de las culturas populares, de las cuales no puede decirse que tengan elaboración crítica y proceso de desarrollo.

4) Tampoco se ha de hablar de aquellos procesos culturales que culminaron en la actividad real, como se produjo en Francia en el siglo XVIII, o se ha de hablar de ellos solamente en vinculación con el proceso que culmina en Hegel y la filosofía clásica alemana, como una comprobación "práctica", en el sentido a que nos hemos referido otras veces: de la recíproca traductibilidad de los dos procesos: uno, el francés, político-jurídico; el otro, el alemán, teórico-especulativo.

5) De la descomposición del hegelianismo resulta el comienzo de un nuevo proceso cultural, de distinto carácter que los precedentes, en el que se unifica el movimiento práctico y el pensamiento teórico (o buscan unirse a través de una lucha teórica y práctica).

6) No es importante el hecho de que tal nuevo movimiento tenga su cuna en obras filosóficas mediocres, o por lo menos no en obras maestras de la filosofía. Lo que es importante es que nace un nuevo modo de concebir el mundo y el hombre, y que tal concepción no se halla ya reservada a los grandes intelectuales, a los filósofos de profesión, sino que tiende a hacerse popular, de masa, con carácter concretamente mundial, modificando (aun con el resultado de combinaciones híbridas) el pensamiento popular, la momificada cultura popular.

7) Que dicho comienzo resulte de la confluencia de varios elementos, aparentemente heterogéneos, no puede asombrar: Feuerbach, como crítico de Hegel; la escuela de Tubinga, como afirmación de la crítica histórica y filosófica de la religión, etc. Antes bien, debe hacerse notar que dicha transformación no podía dejar de tener vinculaciones con la religión.

8) La filosofía de la praxis como resultado y coronación de toda la historia precedente. De la crítica del hegelianismo nacen el idealismo moderno y la filosofía de la praxis. El inmanentismo hegeliano se torna historicismo, pero es historicismo absoluto solamente con la filosofía de la praxis, historicismo y humanismo absolutos. (Equívoco del ateísmo y equívoco del deísmo en muchos idealistas modernos: es evidente que el ateísmo es una forma pu-

ramente negativa, infecunda, a menos que se la conciba como un período de pura polémica literaria popular.)

Sorel, Proudhon, De Man. La *Nueva Antología* del 1º de diciembre de 1928 ha publicado un largo ensayo (desde la página 289 hasta la 307) de Jorge Sorel con el título *Ultimas meditaciones* (*Escrito póstumo inédito*). Se trata de un escrito de 1920 que debía servir de prefacio a una selección de artículos publicados por Sorel en diarios italianos de 1910 a 1921.[22]

El retraso de la publicación del libro no es independiente de las oscilaciones que en Italia ha tenido la resonancia de Sorel —debido a una serie de equívocos más o menos desinteresados— y que ha decaído mucho: existe ya una literatura antisoreliana. El ensayo publicado por la *Nueva Antología* resume todos los méritos y todas las debilidades de Sorel: es tortuoso, convulsivo, incoherente, superficial, sibilino, etc.; pero da o sugiere puntos de vista originales, halla nexos impensados pero verdaderos, obliga a pensar y a profundizar.

¿Cuál es el significado de este ensayo? Se deduce claramente de todo el artículo, que fue escrito en 1920, siendo una patente falsificación la notita introductiva de la *Nueva Antología* (debida quizás al mismo Missiroli, de cuya lealtad intelectual sería bueno no fiarse), que concluye con estas palabras: "...escritor que asig-

[22] La selección ha sido hecha por la casa Editora Corbaccio, de Milán, bajo el cuidado de M. Missiroli, con el título *Europa bajo la tormenta,* quizá con criterio muy distinto al que se hubiese aplicado en 1920, cuando fue escrito el prefacio. Sería útil ver si en el volumen están reproducidos algunos artículos como el dedicado a Fiat y algunos otros. El escrito de Sorel publicado por la *Nueva Antología* no ha sido reproducido en el volumen, aun cuando fuera anunciado como escrito de Sorel a modo de prefacio. La elección de los artículos reproducidos no daba lugar a la impresión de dicho prefacio, que nada tiene que ver con el contenido del libro. Parece evidente que Missiroli no se ha atenido a las indicaciones que debió haberle dado Sorel para compilar la selección, indicaciones que se pueden recabar del "prefacio" descartado. La selección ha sido hecha *ad usum delphini*, teniendo en cuenta solamente una de las tantas direcciones del pensamiento soreliano, que no se puede concebir que el autor juzgase la más importante, puesto que si así fuera, el "prefacio" habría tenido otro tono. La selección es precedida por un prefacio de Missiroli, un prefacio unilateral y que se halla en estridente contraste con el prefacio censurado, del cual, poco lealmente, no se hace mención.

nó a la Italia de posguerra el primado político e intelectual en Europa." ¿A qué Italia? Algo podría decir al respecto, explícitamente, Missiroli, o podría hallarse en las cartas de Sorel a Missiroli (cartas que deberían ser publicadas, según ha sido anunciado, pero que no lo serán o no lo serán íntegramente), pero también se puede deducir de numerosos artículos de Sorel. De este ensayo es útil –para recordarlos– anotar algunos motivos, teniendo presente que todo el ensayo es muy importante para comprender a Sorel y su actitud en la posguerra: *a*) Bernstein ha sostenido [23] que un respeto supersticioso por la dialéctica hegeliana ha conducido a Marx a preferir, a las construcciones de los *utopistas*, tesis revolucionarias bastante próximas a la tradición jacobina, babeuvista o blanquista; no se comprende, entonces, por qué no se habla nunca de la literatura babeuvista en el *Manifiesto* que, indudablemente, era conocida por Marx. Andler [24] es del parecer de que Marx hace una alusión llena de desprecio hacia la Conjuración de los Iguales, cuando habla del ascetismo universal y grosero propio de las más antiguas reivindicaciones proletarias de después de la Revolución Francesa. *b*) Parece que Marx no se ha podido liberar completamente de la idea hegeliana de la historia, según la cual se suceden en la humanidad diversas eras, siguiendo el orden del desarrollo del espíritu, que busca alcanzar la realización perfecta de la razón universal. A la doctrina de su maestro agrega la de la lucha de clases: si bien los hombres no conocen más que las guerras civiles, a las que son impelidos por sus intereses económicos, cooperan inconscientemente en la realización de una obra que sólo el metafísico supone. Esta hipótesis de Sorel es muy aventurada y él no la justifica; pero evidentemente la toma muy a pecho, sea por su exaltación de Rusia, sea por su previsión de la función civil de Italia.[25] Según Sorel, "Marx tenía una fe tan grande en la subordinación de la historia a las leyes del desarrollo del espíritu, que enseñó que luego de la caída del capitalismo, la evolución hacia el *comunismo perfecto* se produciría sin ser provocada por una lucha de clases (*Carta sobre el programa de*

[23] *Socialismo teórico y socialdemocracia práctica*, trad. francesa, pp. 53 y 54.
[24] Vol. II de su ed. del *Manifiesto*, p. 191.
[25] Es de señalarse, a propósito de esta aproximación Rusia-Italia, la actitud de D'Annunzio, en una época casi coincidente, en los manuscritos hechos circular en la primavera de 1920. ¿Conoció Sorel esta actitud dannunziana? Solamente Missiroli podría dar la respuesta.

Gotha). Parece que Marx había creído, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifiestan en diversos países, cada uno de los cuales se halla especialmente adaptado a cada uno de dichos momentos.[26]

No ha hecho tampoco una exposición explícita de su doctrina; así muchos marxistas están persuadidos de que todas las fases de la evolución se dan en la misma forma en casi todos los pueblos modernos. Estos marxistas son demasiado poco hegelianos. *c*) El problema: ¿antes o después del 48? Sorel no entiende el significado de este problema, a pesar de la literatura existente al respecto (incluso de librería de viejo) y señala el "curioso" (*sic*) cambio que se produce en el espíritu de Marx a fines de 1850: en marzo había firmado un manifiesto de los revolucionarios refugiados en Londres, en el cual se había trazado el programa de una agitación revolucionaria a emprender con vistas a una nueva y próxima conmoción social, que Bernstein halla digno de un novel revolucionario de club,[27] en tanto que después se convence de que la revolución, nacida de la crisis del 47, terminaba con esa crisis. Ahora bien; los años posteriores al 48 fueron de una prosperidad sin igual: faltaba para la revolución proyectada la primera de las condiciones necesarias: un proletariado reducido al ocio y dispuesto a combatir (cfr. Andler, I, pp. 55-56, ¿pero de qué edición?). De esta manera habría nacido en los marxistas la concepción de la miseria creciente, que habría debido servir para asustar a los obreros e inducirlos a combatir, en vista de un empeoramiento probable, incluso en una situación próspera. (Explicación infantil y contradicha por los hechos, aun cuando es cierto que la teoría de la miseria creciente se ha convertido en un instrumento de ese género, un argumento de inmediata persuasión. Por otra parte, ¿se trató de un arbitrio? Sobre el tiempo en que nació la teoría de la miseria creciente, véase la publicación de Roberto Michels). *d*) Sobre Proudhon: "Proudhon pertenecía a aquella parte de la burguesía que se hallaba más cerca al proletariado; por ello los marxistas pudieron acusarlo de ser un burgués, mientras que los escritores más sagaces lo consideran un admirable prototipo de nuestros campesinos y artesanos (esto es, de los franceses) (cfr. Daniel Halévy, en los *Débats* del 3 de enero de 1913)".

[26] Ver el prefacio del 21 de enero de 1882 a una traducción rusa del *Manifiesto*.

[27] *Socialismo teórico*, etc., p. 31.

Este juicio de Sorel puede ser aceptado. He aquí cómo explica Sorel la mentalidad jurídica de Proudhon: "En razón de la modestia de sus recursos, los campesinos, los propietarios de los más pequeños talleres, los pequeños comerciantes, se ven obligados a defender ásperamente sus intereses ante los tribunales. Un socialismo que se proponga proteger a las clases colocadas en los escalones más bajos de la economía está naturalmente destinado a dar una gran importancia a la *seguridad del derecho*; y una tendencia de esa índole es particularmente fuerte en los escritores que, como Proudhon, tienen la cabeza llena de recuerdos de la vida del campo." Y da todavía otros motivos para reforzar este análisis, que no convence del todo: la mentalidad jurídica de Proudhon está vinculada a su antijacobinismo, a los recuerdos literarios de la Revolución Francesa y del antiguo régimen que se supone llevó a la explosión jacobina por la arbitrariedad de la justicia: la mentalidad jurídica es la sustancia del reformismo pequeño-burgués de Proudhon y sus orígenes sociales han contribuido a formarla por medio de otro y "más alto" nexo de conceptos y de sentimientos: en este análisis Sorel se confunde con la mentalidad de los ortodoxos, tan despreciados por él. Lo extraño es que Sorel, teniendo tal convicción sobre la tendencia social de Proudhon, lo exalte y lo proponga como modelo o fuente de principios para el proletariado moderno. Si la mentalidad jurídica de Proudhon tiene dicho origen, ¿por qué los obreros deberían ocuparse del problema de un "nuevo derecho", de una "seguridad de derecho", etc.?

En este punto se tiene la impresión de que el ensayo de Sorel ha sido mutilado y que le falta, precisamente, una parte dedicada al movimiento italiano de las fábricas: del texto publicado es posible imaginar que Sorel haya encontrado en el movimiento de las comisiones internas que luchan para controlar los reglamentos internos de fábrica y, en general, la "legislación" interna de fábrica que dependía únicamente del arbitrio incontrolado de los empresarios, el equivalente de las exigencias que Proudhon tenía para los campesinos y artesanos. El ensayo, tal como está publicado, es incoherente e incompleto; su conclusión, en lo que respecta a Italia ("Muchas razones me habían conducido, desde hace tiempo, a suponer que aquello que un hegeliano llama *Weltgeist*, aguarda hoy a Italia. Gracias a Italia la luz de los nuevos tiempos no se extinguirá"), carece de toda demostración, ni siquiera me-

diante alusiones o esbozos, al modo de Sorel. En la última nota hay una indicación sobre los consejos de obreros y campesinos en Alemania, a los que "yo considero conformes al espíritu proudhoniano" y una remisión a los *Materiales para una teoría, etc.* (pp. 164 y 394). Sería interesante saber si el ensayo ha sido verdaderamente mutilado, y por quién: si por Missiroli u otros.

Nota I. No se puede entender a Sorel como figura de "intelectual revolucionario" si no se piensa en la Francia de después de 1870, como no se puede comprender a Proudhon sin el "pánico antijacobino" de la época de la Restauración. Los años 70 y 71 vieron en Francia dos terribles derrotas: la nacional, que pesó sobre los intelectuales burgueses, y la derrota popular, que pesó sobre los intelectuales revolucionarios. La primera creó tipos como Clemenceau, quintaesencia del jacobinismo nacionalista francés; la segunda creó el antijacobinismo de Sorel y el movimiento sindicalista "antipolítico". El curioso antijacobinismo de Sorel, sectario, mezquino, antihistórico, es una consecuencia de la sangría popular de 1871; [28] ello arroja una curiosa luz sobre las *Reflexiones sobre la violencia.* La sangría de 1871 cortó el cordón umbilical entre el "nuevo pueblo" y la tradición del 93. Sorel habría querido ser el representante de esta ruptura entre pueblo y jacobinismo histórico, pero no lo logró.

Nota II. Los escritos de posguerra de Sorel tienen cierta importancia para la historia de la cultura occidental. Sorel atribuye al pensamiento de Proudhon una serie de instituciones y actitudes ideológicas de este período. ¿Por qué ha podido hacer esto Sorel? ¿Es absolutamente arbitrario este juicio suyo? Y dada la agudeza de Sorel como historiador de las ideas, que excluye, por lo menos en gran parte, tal arbitrariedad, ¿de qué experiencias culturales ha partido? ¿Y no es todo ello importante para emitir un juicio de conjunto sobre la obra de Sorel? Es verdad que resulta necesario volver a estudiar a Sorel para encontrar por debajo de las incrustaciones metidas en su pensamiento por admiradores diletantes e intelectuales, lo que es esencial y permanente. Es necesario tener presente que se ha exagerado mucho en cuanto a la "austeridad" y la "seriedad" moral e intelectual de Sorel: del epistolario con Croce resulta que no siempre vencía los estímulos de la vanidad; ello se deduce, por ejemplo, del tono embarazado de la carta en la cual quiere explicar a Croce su adhesión (titubeante y aún platónica) al *Círculo Proudhon* de Valois y su coqueteo con los elementos jóvenes de la tendencia monárquica y clerical. Es más: había mucho diletantismo, mucho "no empeñarse nunca a fondo" y, por lo tanto, mucha intrínseca irresponsabilidad en las actitudes "políticas" de Sorel, que no eran jamás francamente políticas,

[28] Véase al respecto la "Lettre à M. Daniel Halévy", en el *Mouvement Socialiste,* 16 de agosto y 15 de septiembre de 1907.

sino "cultural-políticas", "intelectual-políticas", *au dessus de la mêlée.* También a Sorel podrían aplicársele muchas acusaciones similares a las contenidas en el opúsculo de uno de sus discípulos: *Los crímenes de los intelectuales.* El mismo era un intelectual "puro" y por ello debería separarse, mediante un análisis cuidadoso, lo que hay en sus obras de superficial, brillante, accesorio, ligado a las contingencias de la polémica extemporánea, y lo que hay de "palpitante" y sustancioso, para hacerlo entrar, así definido, en el círculo de la cultura moderna.

Nota III. En 1929, después de la publicación de una carta en la que Sorel hablaba de Oberdán, se multiplicaron los artículos de protesta por algunas expresiones usadas por Sorel en sus cartas a Croce, y Sorel fue "mutilado". (Particularmente violento fue un artículo de Arturo Stanghellini publicado en *Italia Letteraria* de aquellos días). El epistolario fue interrumpido en el número siguiente de la "crítica", y retomado, sin indicación alguna respecto del incidente, pero con algunas novedades: ciertos nombres fueron publicados sólo con iniciales y se tuvo la impresión de que algunas cartas no habían sido publicadas o que fueron expurgadas. Desde ese momento comienza en el periodismo una nueva valoración de Sorel y de sus relaciones con Italia.

En ciertos sentidos Sorel puede ser colocado al lado de De Man. ¡Pero qué diferencia entre ambos! De Man se embrolla absurdamente en la historia de las ideas y se deja deslumbrar por las apariencias superficiales; si algo se puede reprochar a Sorel, es precisamente de lo contrario, de analizar demasiado minuciosamente lo sustancial de las ideas y de perder a menudo el sentido de las proporciones. Sorel halla que una serie de acontecimientos de posguerra son de carácter proudhoniano; Croce encuentra que De Man señala un retorno a Proudhon, pero De Man, típicamente, no comprende los acontecimientos de posguerra indicados por Sorel. Para Sorel es proudhoniano lo que es "espontánea creación del pueblo", y "ortodoxo" lo que es de origen burocrático, porque siempre tiene por delante la obsesión, por una parte, de la burocracia de la organización alemana, y por la otra, del jacobinismo, fenómenos ambos de centralización mecánica, con la palanca de comando en manos de una pandilla de funcionarios. De Man es, en realidad, un ejemplar pedantesco de la burocracia laborista belga: todo es pedantesco en él, incluso el entusiasmo. Cree haber hecho descubrimientos grandiosos porque repite con un formulario "científico" la descripción de una serie de hechos más o menos individuales: es una típica manifestación de positivismo, que duplica el hecho, describiéndolo y generalizándolo en una fórmula, y después de la formulación del hecho establece la ley del hecho mismo. Para Sorel, como aparece en el *Ensayo* publicado por la *Nueva Antología,* lo que cuenta en Proudhon es la orientación psicológica, no ya la concreta actitud práctica, sobre la cual, en verdad, Sorel no se pronuncia explícitamente: esta orientación psicológica consiste en "confundirse" con los sentimientos populares (campesinos y artesanos) que brotan concretamente de la situación real en la cual se halla el pueblo debido a los ordenamientos económico-estatales, en "sumergirse" en ellos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídico-racional; esta o aquella interpretación, o incluso el conjunto de ellas, pueden ser erradas o caprichosas y ridículas por añadidura, pero la

actitud general es la más productiva de consecuencias apreciables. La actitud de De Man, en cambio, es "científica": se inclina hacia el pueblo, no para comprenderlo desinteresadamente, sino para "teorizar" sus sentimientos, para construir esquemas seudocientíficos; no para colocarse al unísono y extraer principios jurídico-educativos, sino como el zoólogo observa el mundo de los insectos, como Maeterlinck observa las abejas y las hormigas.

De Man tiene la pedantesca pretensión de llevar a la luz y al primer plano los llamados "valores psicológicos y éticos" del movimiento obrero. ¿Pero puede ello significar una refutación perentoria y radical de la filosofía de la praxis, como pretende De Man? Sería como decir que llevar a la luz el hecho de que la gran mayoría de los hombres se halla aún en la fase tolemaica significa refutar la doctrina copernicana, o que el folklore debe sustituir a la ciencia. La filosofía de la praxis sostiene que los hombres adquieren conciencia de su posición social en el terreno de la ideología. ¿Ha excluido, acaso, al pueblo de esta manera de tomar conciencia de sí? Pero es observación obvia que el mundo de las ideologías (en su conjunto) está más atrasado que las relaciones técnicas de producción. Un negro recién llegado de África puede llegar a ser un dependiente de Ford, aún manteniéndose fetichista por mucho tiempo y sintiéndose persuadido de que la antropofagia es un modo normal y justificado de alimentación. Hecha una encuesta al respecto, ¿qué conclusiones sacaría De Man? Que la filosofía de la praxis deba estudiar objetivamente lo que los hombres piensan de sí mismos y de los demás, está fuera de duda. ¿Pero debe aceptar supinamente, como eterno, este modo de pensar? ¿No sería éste el peor de los mecanismos y fatalismos? Tarea de toda iniciativa histórica es modificar las fases culturales precedentes, tornar homogénea la cultura en un nivel superior al precedente, etc. En realidad, la filosofía de la praxis ha trabajado siempre en el terreno que De Man cree haber descubierto, pero ha trabajado en él para renovar y no para conservar supinamente. El "descubrimiento" de De Man es un lugar común y su refutación es una rumia de poco sabor.

Con este "conservadorismo" se explica el discreto éxito de De Man en Italia por lo menos en ciertos ambientes (especialmente en el ambiente crociano, revisionista y católico). Del libro principal de De Man, Croce escribió un anuncio en la *Critica* de 1928. De Ruggiero escribió una crítica en la

Critica de 1929; *Civiltà Cattolica* y *Leonardo,* críticas en 1929; G. Zibordi esbozó algo en su librito sobre Prampolini; la casa Laterza hizo un anuncio de edición muy elogioso a propósito de la traducción de Schiavi, y éste habló del libro, en el prólogo, como de una gran cosa. *I Problemi del Lavoro,* que reproduce las tesis finales que no trae la traducción de Schiavi, publicó artículos de adhesión. *Italia Letteraria* del 11 de agosto de 1929 publicó una crítica de Humberto Barbaro. Escribe Barbaro "... una crítica del marxismo que, si bien se vale de las 'revisiones' precedentes, de carácter económico, en definitiva se halla fundada en un problema táctico (*sic*) relativo a la psicología de las masas obreras." "De las muchas tentativas de ir *au-delà* del marxismo (el traductor, el conocido abogado Schiavi, modifica un poco el título, poniendo 'superación', en sentido crociano y muy justificadamente [!], por otra parte, dado que De Man mismo considera la suya como una posición de antítesis necesaria para una síntesis superior), ésta no es ciertamente una de las más poderosas ni mucho menos de las más sistemáticas; y ello porque la crítica se basa predominantemente en la seudociencia misteriosa y huidiza, aun cuando fascinante, que es la psicología. En relación con 'movimiento', este libro es más bien derrotista y a veces proporciona argumentos a las tendencias que quiere combatir: el fascismo, por un grupo de observaciones sobre los estados afectivos y los 'complejos' (en sentido freudiano) de los obreros, de los que derivan ideas de 'alegría del trabajo' y 'artesanado'; y al comunismo y al fascismo juntos por la escasa eficacia de los argumentos en defensa de la democracia y del reformismo."

Crítica de Paolo Milano en el *I. C. S.* de setiembre de 1929. Milano distingue en la obra de De Man dos aportes: la masa de observaciones psicológicas sobre las fases de desarrollo, las desviaciones, las reacciones contradictorias del movimiento obrero y socialista en los años recientes, una sagaz colección de *datos y documentos* sociales; en suma: el análisis de la evolución reformista de las masas obreras, de un lado, y de los grupos patronales, de otro, es rico y satisfactorio y la discusión teórica de ese análisis debería producir la "superación del marxismo" (exactamente, para De Man, el "repudio" del marxismo). Para De Man, la filosofía de la praxis, que es en su fondo *mecanicista y racionalista* (!), se halla superada por las investigaciones recientes, que han asignado a las concatenaciones racionales solamente un lugar, en modo alguno el más considerable, en la serie de los movimientos de los actos humanos. A la reacción mecánica (!) de la dialéctica marxista, la ciencia moderna (!) la ha sustituido victoriosamente (!) por una *reacción psicológica* cuya intensidad no es proporcional (?) a la causa actuante. Para Milano: "Está claro ahora que cualquier crítica a la concepción marxista de la historia conduce automáticamente a considerar el contraste entre interpretación materialista e interpretación idealista y a asignar, en sustancia, una prioridad al ser o al conocer." De Mann ha eludido este problema o, mejor dicho, se ha detenido en la mitad del camino, declarándose partidario de una concepción de los hechos humanos como generados por "motivos psicológicos" y "complejos" sociales, o sea que De Man se halla influido por la psicología freudiana, sobre todo a través de las aplicaciones a las doctrinas sociales, intentadas por Adler. Observa Milano: "Se sabe, además, cuán frágil terreno es la psicología en las investigaciones históricas, tanto más equívoco en las indagaciones del tipo de las que hablamos. Los fenómenos psicológicos

se prestan a veces a ser considerados como tendencias volitivas o como hechos materiales; entre estas interpretaciones opuestas oscila De Man: de ahí que evite tomar posición en el punto crucial de la contradicción. Un lector sagaz juzgará que el origen del trabajo de De Man es preferentemente psicológico: nacido de una crisis de desconfianza y de la comprobación de la insuficiencia de las doctrinas marxistas integrales para explicar los fenómenos que se habían ofrecido al autor durante su menudo trabajo político. No obstante las óptimas intenciones, el tenor del libro no supera esta documentada y movida comprobación, ni logra una refutación teórica en el plano adecuado y con el vigor 'necesario' ". Y concluye: "Una nueva prueba la proporciona el último capítulo, en el cual el trabajo querría concluir con la recomendación de una conducta política práctica. De Man, evitando igualmente los dos extremos de una táctica de toma del poder y de un apostolado exclusivamente idealista, aconseja una educación genérica de las masas, y con ello se coloca fuera del socialismo, al cual, sin embargo, se había declarado fiel e iluminado partidario en toda la obra."

En la *Civiltà Cattolica* del 7 de setiembre de 1929, en el artículo "Por la paz social" (del padre Brucculeri), que comenta el famoso laudo emitido por la Congregación del Concilio en el conflicto entre los obreros industriales católicos de la región Roubaix-Tourcoing, se lee el siguiente pasaje: "El marxismo —como lo demuestra en sus más bellas páginas De Man— ha sido una corriente materializadora del mundo obrero moderno". O sea: las páginas de De Man son bellas, pero algunas son más bellas aún. (Dada esta actitud de los católicos hacia la tendencia de De Man, se explica que Giuseppe Prezzolini, comentando en el *Pegaso* de octubre de 1930 el volumen de Philip sobre el *Movimiento obrero norteamericano*, califique a Philip de "demócrata cristiano" aunque del libro no surja ni se justifique tal calificación). En los fascículos de la *Civiltà Cattolica* del 5 de octubre y del 16 de noviembre de 1929 se publica un ensayo muy difundido sobre el libro de De Man. La obra de De Man es reputada, "no obstante sus deficiencias, como la más importante y, digámoslo también, genial, entre las que cuenta la literatura antimarxista." Hacia el final del ensayo se encuentra esta impresión de conjunto: "El autor (De Man), si bien ha superado una crisis de pensamiento, rechazando con gesto magnánimo el marxismo, se muestra todavía vacilante, y su inteligencia ávida de verdad no se siente plenamente satisfecha. Se halla en el umbral de la verdad, recoge rayos de la misma, mas no sigue adelante para zambullirse en la luz. Deseamos a De Man que, superando su crisis, como el gran obispo de Tagaste, pueda elevarse del divino reflejo que es la ley moral de las almas, al divino infinito, a la fuente espléndida de todo *lo que en el universo se examina.*"

De un artículo de Arturo Masoero: "Un americano no hedonista" (en *Economía* de febrero de 1931) resulta que muchas de las opiniones expuestas por H. De Man en *Alegría del trabajo,* y también en otros libros suyos, son tomadas de las opiniones del economista norteamericano Thorstein Veblen, que ha llevado a la ciencia económica algunos principios sociológicos del positivismo, especialmente de A. Comte y de Spencer. Veblen quiere espe-

cialmente introducir el evolucionismo en la ciencia económica. Así, encontramos en Veblen el *instinct of workmanship,* que De Man llama "instinto creador". W. James, en 1890, había expuesto la noción de instinto constructivo (*instinct of constructiveness*) y ya Voltaire hablaba de "instinto mecánico".[29]

Pero parece que De Man también ha tomado de Veblen su milagrera y grosera concepción sobre un "animismo" en los obreros, respecto del que tanto insiste en *Alegría del trabajo.* Masoero propone de esta manera la concepción de Veblen: "Entre los primitivos la interpretación mística deja de ser un obstáculo y pronto retorna en ayuda en lo que respecta al desarrollo de la técnica agrícola de la cría del ganado. No puede sino ayudar a este desarrollo el considerar como dotada de alma y, más aún, de caracteres diversos, a las plantas y los animales, puesto que de tal consideración derivan las aplicaciones, las atenciones, que pueden llevar a los progresos técnicos y a las innovaciones. En cambio, una mentalidad animista es decididamente contraria al progreso técnico de la manufactura, al desarrollo del instinto trabajador sobre la materia inerte. De esta manera explica Veblen cómo al comienzo de la edad neolítica, en Dinamarca, se hallaba tan avanzada la técnica agrícola, en tanto que nada ocurrió durnte mucho tiempo con el progreso de la técnica manufacturera. Actualmente, el instinto trabajador no se halla ya dificultado por la creencia en la intervención de elementos providenciales y misteriosos; está unido a un espíritu positivo y consigue los progresos industriales propios de la edad moderna."

De Man habría tomado de Veblen la idea de un "animismo obrero" que éste supone existente en la edad neolítica, pero ya no hoy, y la habría redescubierto en el obrero moderno, con suma originalidad.

Ha de notarse, dados estos orígenes spencerianos de De Man, la coherencia de Croce, que ha visto en De Man un superador del marxismo, etcétera.

Entre Spencer y Freud, que retornó a una forma de sensismo aún más misterioso que el del siglo XVII, De Man merecía ser exaltado por Croce y verse propuesto para el estudio de los italianos inteligentes.

De Veblen se anuncia la traducción italiana por iniciativa del honorable Bottai. De todos modos, en este artículo de Masoero se halla contenida la bibliografía esencial. En Veblen se puede observar, como se advierte en el artículo, cierto reflejo del marxismo. Veblen, según creo, ha tenido también influjo sobre las teorizaciones de Ford.

Paso del saber al comprender, al sentir y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular "siente", pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual "sabe" pero no comprende o, particularmente, "siente". Los dos extremos son, por

[29] Cfr. esta grosera concepción de "instinto" de De Man con lo que escribe Marx sobre el instinto de las abejas y lo que distingue al hombre de este instinto.

lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No se trata de que el pedante no pueda ser apasionado; al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el "saber". No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico).

Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos –entre gobernantes y gobernados–, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el "bloque histórico."

De Man "estudia" los sentimientos populares, pero no los consiente para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna. Su posición es la del estudioso del folklore que tiene miedo constantemente de que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia. Pero, por otra parte, hay en su libro el reflejo pedantesco de una exigencia real: la de que los sentimientos populares sean conocidos y estudiados tal como se presentan objetivamente y no considerados como algo omisible e inerte en el movimiento histórico.

III
Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"*

Premisa

Un trabajo como el *Ensayo popular*, destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, habría debido contener los elementos de un análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la filosofía de los "no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el "folklore" de la filosofía, y, como el folklore, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgre-

* Se trata del libro de N. Bujarin: *La teoría del materialismo histórico - Manual popular de sociología marxista*, publicado en Moscú, por primera vez, en 1921. Existe traducción francesa (1927) realizada sobre la 4ª ed. rusa. De esta traducción (N. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique - Manuel populaire de sociologie marxiste*, traduction de la 3e. edition, suivie d'une note sur la "Position du problème du matérialisme historique", n. 3, Editions Sociales Internacionales, París) se ha servido verosímilmente Gramsci para su trabajo (*N. de la R.*).

gada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.

El *Ensayo popular* se equivoca al partir (implícitamente) de la presuposición de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero; es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por las masas y no tienen eficacia directa sobre su manera de pensar y de obrar. Ciertamente, ello no significa que carezcan de toda eficacia histórica, pero esta eficacia es de otro género. Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son provistos por las religiones; por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también para la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria "superficialmente" para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no sólo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente; han influido también y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc. En el sentido común predominan los elementos "realistas", materialistas, esto es, el producto inmediato

de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy al contrario. Por estos elementos son "supersticiosos", acríticos. He aquí, por lo tanto, un peligro representado por el *Ensayo popular*, el que a menudo confirma estos elementos acríticos, por los cuales el sentido común sigue siendo tolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente.

Lo que se ha dicho arriba a propósito del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en vez de emprender la crítica del sentido común, debe ser entendido como reprobación metodológica, dentro de ciertos límites. Ciertamente, esto no quiere decir que deba descuidarse la crítica de las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, en forma individual, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este hecho mismo, una filosofía nueva. De ahí la necesidad, en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. Precisamente por su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes a las que se trata de tornar ideológicamente homogéneas.

En la literatura filosófica francesa existen más estudios sobre el "sentido común" que en otras literaturas nacionales; ello se debe al carácter más estrechamente "popular-nacional" de la cultura francesa, o sea, al hecho de que los intelectuales tienden, más que en otras partes, por determinadas condiciones tradicionales, a acercarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo unido al grupo dirigente. Por ello, se podrá hallar en la literatura francesa mucho material sobre el sentido común para utilizar y elaborar. La actitud de la cultura filosófica francesa hacia el sentido común puede ofrecer un buen modelo de construcción ideológica hegemónica. También la cultura inglesa y la norteamericana pueden ofrecer muchos elementos, pero no de modo tan completo y orgánico como la francesa. El "sentido común" ha sido considerado de varias maneras: directamente, como base de la filosofía; o ha sido criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue la superación de un determinado sentido común para crear otro más adecuado a la concepción del mundo de la clase dirigente. En las

Nouvelles Littéraires del 17 de octubre de 1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre León Brunschvicg, hablando de la filosofía de B., se dice: *Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale: c'est l'éffort par lequel l'ésprit se débarasse du sens commun et de sa méthaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde.*[1]

La actitud de Croce hacia el "sentido común" no parece clara. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo pesa mucho sobre el juicio en torno al sentido común. Parece que Croce a menudo se complace por el hecho de que determinadas proposiciones filosóficas forman parte del sentido común. Pero ¿qué puede ello significar en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él se puede hallar lo que se quiera. Además, esta actitud de Croce hacia el sentido común no ha conducido a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea, a una concepción más concretamente historicística de la filosofía lo que, por otra parte, sólo puede ocurrir con la filosofía de la praxis.

En cuanto a Gentile, hay que leer su artículo "La concepción humanística del mundo" (en la *Nueva Antología* del 1º de junio de 1931). Escribe Gentile: "La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo cumplido por el pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de aquellas verdades sobre las cuales puede decirse que cada hombre siente naturalmente y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de que se sirve para vivir." Parece que éste es otro ejemplo de la confusa rusticidad del pensamiento gentiliano: la afirmación parece derivada "ingenuamente" de las afirmaciones de Croce sobre el modo de pensar del pueblo, como prueba de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante escribe Gentile: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu". Así, ya en estas dos proposiciones de Gentile vemos: 1) una "naturaleza humana" extrahistórica que no se sabe exactamente en qué consiste; 2) la naturaleza humana del hombre sano; 3) el sentido común del

[1] Obras de León Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité physique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaisance de soi.*

hombre sano. El sentido común del hombre sano es, por ello, también un sentido común del hombre no sano. ¿Y qué querrá decir hombre sano? ¿Físicamente sano, no loco? ¿O quizá, que piensa sanamente, que es bien pensante, filisteo, etc.? ¿Y qué querrá decir "verdad del sentido común"? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es totalmente contraria al sentido común, sea que se entienda por ello la filosofía ingenua del pueblo, el cual aborrece toda forma de idealismo subjetivista; sea que se la entienda como buen sentido, como actitud de desprecio por las abstrusidades, la aparatosidad, las oscuridades de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. Este coqueteo de Gentile con el sentido común es cosa muy amena. Lo que se ha dicho no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido. Se podrá decir con exactitud que cierta verdad se ha tornado sentido común, para indicar que se ha difundido más allá del límite de los grupos intelectuales; pero en ese caso no se hace otra cosa que una comprobación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En ese sentido, y en la medida en que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es estrechamente misoneísta y conservador, y el haber logrado hacer penetrar una verdad nueva es prueba de que tal verdad tiene una buena fuerza de expansividad y evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti: "El buen sentido, que un día fue jefe de escuela, ahora, en nuestras escuelas, muerto se halla. La ciencia, su hija, lo mató para ver cómo estaba hecho".

Puede servir para indicar cómo se emplean de manera equívoca los términos de buen sentido y sentido común: como "filosofía", como determinado modo de pensar, como un cierto contenido de creencias y opiniones, como actitud benevolente, indulgente, en su desprecio por lo abstruso y aparatoso. Era necesario, por ello, que la ciencia matase un determinado buen sentido tradicional para crear un "nuevo" buen sentido.

En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal y, por lo tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más

bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.

Nota I. Es preciso agregar, a propósito de las proposiciones de Gentile sobre el sentido común, que el lenguaje del escritor es conscientemente equívoco, debido a un oportunismo ideológico poco recomendable. Cuando Gentile escribe: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu", como ejemplo de una de esas verdades del sentido común con las cuales el pensamiento reflexivo elabora la certeza crítica, quiere hacer creer que su filosofía es la conquista de la certeza crítica de las verdades del catolicismo. Pero los católicos no muerden y sostienen que el idealismo gentiliano es mero paganismo, etc., etc. Sin embargo, Gentile insiste y mantiene un equívoco, que no carece de consecuencias, para crear un ambiente de cultura *demi-monde*, en el cual todos los gatos son pardos: la religión se abraza con el ateísmo, la inmanencia coquetea con la trascendencia, y Antonio Bruers es totalmente feliz porque cuanto más se enmaraña la madeja y se oscurece el pensamiento, tanto más reconoce haber tenido razón en su "sincretismo" macarrónico. Si las palabras de Gentile significaran lo que dicen literalmente, el idealismo actual se habría convertido en "*siervo* de la teología."

Nota II. En la enseñanza de la filosofía dedicada, no a informar al discípulo sobre el desenvolvimiento de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarle a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar de una comunidad ideológica y cultural, es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle demostrado que tiene tal experiencia, que es "filósofo" sin saberlo). Y dado que se presupone cierta media intelectual y cultural en los discípulos, que verosímilmente sólo han tenido informaciones inconexas y fragmentarias, y carecen de toda preparación crítica y metodológica, no se puede sino partir del "sentido común", en primer lugar; en segundo lugar, de la religión, y sólo en tercer lugar de los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales.

Materialismo histórico y sociología. Una de las observaciones generales es ésta: que el título no corresponde al contenido del libro. "Teoría de la filosofía de la praxis" debería significar sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos que son generales es ésta: que el título no corresponde al contenido del (y que son a menudo espúreos, de derivación extraña y, como tales, deben ser criticados y suprimidos). En los primeros capítulos deberían ser tratados los siguientes problemas: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etc., etc. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la "teoría" de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* tampoco está justificada coherentemente la premisa implícita en la exposición y explícitamente esbozada en algún lugar: casualmente, la de que la *verdadera* filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura "sociología". ¿Qué significa realmente esta afirmación? Significa que si fuera verdadera, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero, en tal caso, ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociología? ¿Y qué sería esta sociología? ¿Es una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O tal vez un conjunto sistematizado y clasificado según un cierto orden, de observaciones puramente empíricas sobre arte político y de cánones exteriores de investigación empírica? Las respuestas de estas preguntas no se las halla en el libro, a pesar de que sólo así se podría hablar de teoría. Así, no es justificado el nexo entre el título general *Teoría*, etc., y el subtítulo *Ensayo popular.* El subtítulo sería el título más exacto, si al término "sociología" se le diese un significado muy circunscrito. De hecho, se presenta el problema de qué es la "sociología". ¿No es ella un intento de crear una llamada ciencia exacta (o sea positivista) de los hechos

sociales, o sea de la política y de la historia? Por consiguiente, ¿no es un embrión de filosofía? ¿La sociología no ha tratado de hacer algo semejante a la filosofía de la praxis? Pero hay que entenderse: la filosofía de la praxis ha nacido por pura casualidad en forma de aforismos y de criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas, especialmente económicos; pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. La sociología se ha tornado una tendencia en sí, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales. La sociología es, entonces, un intento de recabar "experimentalmente" las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de "prever" el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado. Es preciso no confundir con la teoría general, o sea con la filosofía, la particular "lógica" interna de las diversas sociologías, lógica por la cual éstas adquieren una mecánica coherencia. Esto no quiere decir, naturalmente, que la investigación de las "leyes" de uniformidad no sea cosa útil e interesante, y que no tenga su razón de ser en un tratado de observaciones inmediatas de arte político. Pero hay que llamar pan al pan y presentar los tratados de ese género como son.

Todos estos son problemas "teóricos"; no los que el autor del ensayo presenta como tales. Los problemas que éste plantea son problemas de orden inmediato político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana; son reflexiones sobre hechos histórico-políticos singulares, desvinculados y casuales. Un problema teórico se le presenta al autor desde el comienzo, cuando se refiere a una tendencia que

niega la posibilidad de construir una sociología a partir de la filosofía de la praxis y sostiene que ésta sólo puede expresarse en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, sólo es resuelta por el autor mediante palabras. Ciertamente, la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actual actividad de creación de nuestra historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, puesto que si los hechos son siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados. De otra manera, no se podría saber siquiera qué es el movimiento o la dialéctica, y se caería en una nueva forma de nominalismo.[1]

La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia vulgar ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozial Akademiker*) y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da la impresión de meterse toda la historia en el bolsillo. Ella ha sido el mayor incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los "genialoides". La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser esquematizada; es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad, cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la "filología" como método de la erudición, en la verificación de los hechos particulares, y al nacimiento de la filosofía, entendida como metodología general de la historia. Esto es, quizás, lo que quieren hacer los escritores que, como lo señala muy a la ligera el *Ensayo* en el primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis, afirmando que la filosofía de la praxis vive sólo en los ensayos históricos particulares (la afirmación, tan desnuda y cruda, es ciertamente errónea y sería una nueva y curiosa forma de nominalismo y de escepticismo filosófico).

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una nueva recopilación empírica de

[1] Y el no haber planteado con exactitud el problema de qué es la "teoría", es lo que ha impedido plantear el problema de lo que es la religión y emitir un juicio histórico realista sobre las filosofías pasadas, que son presentadas todas como delirio y locura.

observaciones prácticas que ensanchen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia que tiene el que los hechos particulares sean verificados y precisados en su inconfundible "individualidad", no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas "leyes de tendencia" más generales, que corresponden, en la política, a las leyes estadísticas o de los grandes números, que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político solamente cuando las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas —en relación a los problemas que interesan al historiador o al político—, o se supone que permanecen pasivas. Por otra parte, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político pueden tener consecuencias muy graves en cuanto se parte de ellas para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley puede solamente determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que, en todo caso, ponen en ridículo solamente al hombre de ciencia que ha usado a ésta, en la ciencia y en el arte político puede traer como resultado verdaderas catástrofes y cuyos daños "secos" no podrán ser resarcidos jamás. Y realmente, en política la consideración de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operante, no sólo es error científico, sino que se torna error práctico en acto; ello, además, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe observarse que la acción política tiende a hacer salir a las multitudes de la pasividad, esto es, a destruir la ley de los grandes números. ¿Cómo puede ésta ser considerada ley sociológica? Si se reflexiona bien, se verá que la misma reivindicación de una economía según un plan o dirigida, se halla destinada a despedazar la ley estadística mecánicamente entendida, esto es, producida por la reunión de infinitos actos arbitrarios individuales; si bien deberá basarse en la estadística, ello ya no significa la misma cosa. En realidad, la conciencia humana sustituye a la "espontaneidad" naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce a la destrucción de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución de los individuos, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels), en la función directiva, por organismos colectivos (los partidos). En la extensión de los parti-

dos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de standardización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya de parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz —que el jefe traduce en ideas-fuerzas, en palabras fuerzas—, sino que se realiza de parte del organismo colectivo por "coparticipación activa y consciente", por "copasionalidad", por experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de "filología viviente". Así se crea un lazo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un "hombre colectivo".

Si el libro de Henri De Man tiene valor, lo tiene en este sentido: que incita a "informarse" particularmente sobre los sentimientos reales, y no sobre sentimientos supuestos según leyes sociológicas, de grupos e individuos. Pero De Man no ha realizado ningún descubrimiento nuevo, no ha hallado un principio original que pueda superar la filosofía de la praxis o demostrar que ella es científicamente errada o estéril; ha elevado a principio científico un criterio empírico de arte político ya conocido y aplicado, aun cuando quizá sea insuficientemente definido y desarrollado. De Man tampoco ha sabido limitar exactamente su criterio, porque ha terminado por crear una nueva ley estadística e, inconscientemente, con otro nombre, un nuevo método de matemática social y de clasificación externa, una nueva sociología abstracta.

Nota I. Las llamadas leyes sociológicas, que son consideradas como causa —el hecho ocurre por tal ley, etc.—, carecen de toda significación causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. A menudo, son sólo un duplicado del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza, y a ello se le llama ley y se le atribuye la función de causa. Pero en realidad, ¿qué se ha hallado de nuevo? De nuevo sólo hay el nombre dado a una serie de pequeños hechos, pero los nombres no son una novedad. (En los tratados de Michels puede hallarse todo un registro de tales generalizaciones tautológicas: la última y más famosa es la de "jefe carismático"). No se observa que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque estas leyes abstractas se semejan extrañamente a las ideas puras de Platón, que son la esencia de los hechos reales terrestres.

Las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Un trabajo sistemático sobre la filosofía de la praxis no puede descuidar ninguna de las partes de la doctrina de su fundador. Pero, ¿en qué sentido debe ello ser entendido? Dicho trabajo debe tratar de toda la parte filosófica general; debe desarrollar coherentemente por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política; y, además, del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general debe hallar el lugar para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada por tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la superación del grado más elevado que, hacia 1848, había alcanzado la ciencia de las naciones más adelantadas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesas. Esta concepción, que es preferentemente una investigación genérica de las fuentes y no una clasificación que nazca de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse, como esquema definitivo, a toda otra organización de la doctrina que se halle más cerca de la realidad. Se preguntará si la filosofía de la praxis no es específicamente una teoría de la historia; a ello se contestará que sí, pero que por lo mismo no pueden separarse de la historia, la política y la economía, ni tampoco en sus fases especializadas de ciencia y arte de la política, y de la ciencia y política económica. O sea: luego de haber realizado, en la parte filosófica general —que es propia y verdaderamente la filosofía de la praxis, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la cual los conceptos generales de historia, de política, de economía, se anudan en unidad orgánica—, el objetivo principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva, también en cuanto ciencia independiente y distinta. Si se observa bien se ve que en el *Ensayo popular* todos estos puntos son por lo menos mencionados, pero en forma casual, no coherentemente, de modo caótico e indistinto, porque falta un concepto claro y preciso respecto de lo que es la filosofía de la praxis.

Estructura y movimiento histórico. No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. No obstante, el problema se halla, por lo menos, planteado en los *Problemas fundamentales* de Plejánov, y se lo podía desenvolver. Este es, en definitiva, el punto crucial de todos los problemas en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro, el de las relaciones entre la sociedad y la "naturaleza", al cual se dedica un capítulo especial en el *Ensayo*. Las dos proposiciones del prefacio de la *Crítica de la economía política:* 1) la humanidad se plantea siempre sólo los objetivos que puede resolver;... el objetivo surge solamente allí donde las condiciones materiales de su realización existen ya o, por lo menos, se hallan en el proceso de su devenir; 2) una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales es aún suficiente y moderna; condiciones más altas de producción ocupan su lugar sólo cuando las condiciones de existencia de estas últimas se han incubado en el seno mismo de la vieja sociedad. Esto habría debido ser analizado en todo su significado y consecuencia. Sólo en este terreno puede eliminarse todo mecanismo y todo rasgo de "milagro" supersticioso, y plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia.

Los intelectuales. Debería recopilarse un registro "ponderado" de los hombres de ciencia cuyas opiniones son citadas o combatidas con alguna difusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre su significado y su importancia científica (y ello también para los sostenedores de la filosofía de la praxis, que son citados, no ciertamente en la medida de su originalidad y significado). En realidad las menciones de los grandes intelectuales son fugacísimas. Plantéase el problema de si no era preciso, en cambio, referirse sólo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado a los secundarios, a los masticadores de frases hechas. Surge la impresión de que se querría combatir sólo contra los más débiles y muy especialmente contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente sostenidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (puesto que no se puede hablar de victorias reales). Aquí hay la ilusión de que existe cierta seme-

janza (además de la formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede convenir la táctica de irrumpir en el punto de menor resistencia, para hallarse así en condiciones de embestir el punto más fuerte con el máximo de fuerzas que han quedado disponibles por haber eliminado a los auxiliares más débiles, etc. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede ser alcanzado de modo decisivo con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los partidarios menores tiene una importancia casi insignificante; en él es preciso batir a los más eminentes. De otro modo, se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico: los menores deben ser abandonados a la infinita casuística de la polémica de periódico.

Una ciencia obtiene la prueba de su eficiencia y vitalidad cuando demuestra que sabe enfrentar a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios los problemas vitales que éstos han planteado, o demuestra perentoriamente que tales problemas son falsos.

Es verdad que una época histórica y una determinada sociedad son representadas, más bien, por la media de los intelectuales y, de ahí, por los mediocres; pero la ideología difusa, de masa, debe ser distinguida de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas, que son, en definitiva, las verdaderas piedras angulares y que deben ser netamente superadas: negativamente, demostrando su carencia de fundamento, o positivamente, contraponiendo síntesis filosóficas de mayor importancia o significado. Leyendo el *Ensayo* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormirse porque le molesta la claridad de la luna y que se esfuerza por matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, convencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá.

Ciencia y sistema. ¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un *Ensayo popular* de una doctrina que aún se halla en el estadio de la discusión, de la polémica, de la elaboración? Un manual popular sólo puede ser concebido como la exposición formalmente dogmática, estilísticamente asentada, científicamente serena, de un determinado tema; el manual no puede ser más que

una introducción al estudio científico, y no ya la exposición de investigaciones científicas originales, destinadas a los jóvenes o a un público que desde el punto de vista de la disciplina científica se halla en las condiciones preliminares de la edad juvenil y que por eso tiene necesidad inmediata de "certidumbres", de opiniones que se presenten como verídicas y fuera de discusión, por lo menos, formalmente. Si una determinada doctrina no ha alcanzado aún esta fase "clásica" en su desarrollo, toda tentativa de "manualizarla" debe necesariamente fracasar. Su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria; se tratará, en cambio, como ocurre con el *Ensayo,* de una mecánica yuxtaposición de elementos dispares, inexorablemente desconectados y desvinculados, no obstante el barniz unitario de su redacción literaria. ¿Por qué, entonces, no plantear el problema en sus justos términos teóricos e históricos y contentarse con un libro en el cual la serie de problemas teóricos e históricos sea expuesta monográficamente? Sería más serio y más "científico". Pero se cree vulgarmente que ciencia quiere decir en absoluto "sistema", y por ello se construyen sistemas por doquier, que no tienen la coherencia interna necesaria del sistema, sino sólo la mecánica exterioridad.

La dialéctica

El *Ensayo* carece de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada y cuyas referencias bibliográficas tendrían que estar dirigidas a estimular el estudio para ensanchar y profundizar en el tema y no sustituir el manual mismo. La ausencia de un estudio de la dialéctica puede tener dos orígenes; el primero puede provenir del hecho de que se supone que la filosofía de la praxis se halla dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política entendida como sociología, que debe ser construida según los métodos de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido estrechamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico, o metafísico o mecánico (vulgar).

Aun después de la gran discusión contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mucho su concepción del problema filosófico. Como aparece en la memoria presentada al Congreso de Londres, de Historia de la Ciencia, continúa sosteniendo que la filosofía de la praxis se halla siempre dividida en dos: la doctrina de la historia y de la política, y la filosofía, la cual, dice, es el materialismo dialéctico, no el viejo materialismo filosófico. Planteado así el problema, no se comprende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía, es degradada a una subespecie de la lógica formal, a una escolástica elemental. La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la praxis sólo es pensada como subordinada a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual, justamente, dicha superación se efectúa y se expresa.

El segundo origen parece ser de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto el pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias, y que tiene como expresión a la lógica formal. Para comprender mejor se puede pensar en lo que pasaría si en las escuelas primarias y secundarias las ciencias físicas y naturales se enseñasen sobre la base del relativismo de Einstein, acompañando a la noción tradicional de "ley de la naturaleza" la ley estadística o de los grandes números. Los muchachos no entenderían nada de nada, y el choque entre la enseñanza escolar y la vida familiar y popular sería tal, que la escuela se convertiría en objeto de escarnio y de escepticismo caricaturesco.

Este motivo me parece ser un freno psicológico para el autor del *Ensayo;* en verdad capitula entre el sentido común y el pensamiento vulgar, porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos. Por ello está prácticamente desarmado e impotente. El ambiente ineducado y rústico ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no

a la inversa. Si el ambiente es el educador, éste debe ser educado a su vez; pero el autor del *Ensayo* no entiende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor (cuya posición no ha cambiado, aun después de la gran discusión, como consecuencia de la cual había repudiado a su libro, a lo que parece, como se deduce de la memoria presentada al Congreso de Londres), consiste justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una "sociología" y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía sólo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

Sobre la metafísica

¿Puede recabarse del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que el autor rehúye el concepto mismo de metafísica, en cuanto se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y, por consiguiente, de la dialéctica misma. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y "verificada" en un período sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico o sea: concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un poco ardua y difícil. El autor, en cambio, cae en pleno dogmatismo y por ello en una forma, si bien ingenua, de metafísica. Ello es claro desde el comienzo, por la ubicación del problema, por la voluntad de construir una "sociología" sistemática de la filosofía de la praxis; sociología, en este caso, significa justamente metafísica ingenua. En el párrafo final de la introducción, el autor no sabe responder a la objeción de algunos críticos que sostienen que la filosofía de la praxis puede sólo vivir en obras de historia concretas. No consigue elaborar el concepto de la filosofía de la praxis como metodología histórica y ésta como "filosofía", la única filosofía concreta; es decir, no consigue plantearse y resolver, desde el punto

de vista de la dialéctica real, el problema que Croce se ha planteado y buscado resolver desde el punto de vista especulativo. En cambio de una metodología histórica, de una filosofía, construye una casuística de problemas particulares concebidos y resueltos dogmáticamente, cuando no de modo puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como presuntuosos. Esta casuística, sin embargo, podría ser útil e interesante si se presentase como tal, sin otra pretensión que dar esquemas aproximativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por otra parte, se comprende que así deba ser, porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es autónoma y original, sino la "sociología" del materialismo metafísico. Metafísica significa para él sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya toda formulación sistemática que se considere verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede ser llamada un aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero ¿cómo de este modo de concebir puede deducirse la superación, la "subversión" de la praxis? El efecto, mecánicamente, no puede jamás superar la causa o el sistema de causas; de allí que no pueda tener otro desarrollo que el chato y vulgar evolucionismo.

Si el "idealismo especulativo" es la ciencia de las categorías y la síntesis a priori del espíritu, es decir una forma de abstracción antihistórica, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo tan abstractos y antihistóricos como estas últimas.

Uno de los rasgos más visibles de la vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última, y demostrar que ella es una de las manifestaciones de la "búsqueda de Dios". Contra este dogmatismo, recordar nuevamente las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozial Akademiker*.

El concepto de "ciencia"

El planteo del problema como de una búsqueda de leyes, líneas constantes, regulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de un modo un poco pueril e ingenua, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los hechos históricos. Puesto que "parece", por una extraña inversión de las perspectivas que las ciencias naturales proporcionan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido "científicamente" concebida sólo si y en cuanto habilita abstractamente para "prever" el porvenir de la sociedad. De donde resulta la búsqueda de las causas esenciales o, mejor, de la "causa primera", de la "causa de las causas". Pero las tesis sobre Feuerbach ya habían criticado anticipadamente esta concepción simplista. En realidad, se puede prever "científicamente" la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales sólo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se "prevé" en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

¿Cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o lo que es, no lo que será, que es un "no existente" y, por tanto, incognoscible por definición. La previsión es, por ello, un acto práctico, que no puede, en cuanto no sea una futileza o una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la expuesta más arriba. Es necesario ubicar exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar en forma exhaustiva la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a un puro mito, que quizás hubiese sido útil en el pasado, en el período primitivo de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos.

Pero el concepto de "ciencia", como resulta del *Ensayo popular*, es el que hay que destruir críticamente; éste se halla totalmente prisionero de las ciencias naturales, como si éstas fue-

sen las únicas ciencias o la ciencia por excelencia, según el concepto del positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término ciencia es empleado con muchos significados, algunos explícitos y otros sobreentendidos o apenas indicados. El sentido explícito es el que tiene "ciencia" en las investigaciones físicas. Otras veces, en cambio, parece indicar el método. Pero ¿existe un método en general? Y si existe, ¿qué otra cosa significa, sino la filosofía? Podría significar otras veces solamente la lógica formal. Pero ¿se puede llamar a ésta un método y una ciencia? Es preciso fijar que cada investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y elaborado junto con el desarrollo y la elaboración de dicha investigación y ciencia determinadas, formando un todo único con ella. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicando un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación con la que se halla consustanciada, es un extraño error que nada tiene que ver con la ciencia. Existen, sin embargo, criterios generales que, puede decirse, constituyen la conciencia crítica de cada hombre de ciencia, cualquiera sea su "especialización", y que deben ser siempre vigilados espontáneamente en su trabajo. Así, se puede decir que no es hombre de ciencia aquel que demuestra poseer escasa seguridad en sus criterios particulares, quien no tiene un pleno conocimiento de los conceptos que maneja, quien tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, quien no es cauto en sus afirmaciones, quien no progresa de manera necesaria, sino arbitraria y sin concatenación; quien no sabe tener en cuenta las lagunas existentes en los conocimientos alcanzados y las soslaya, contentándose con soluciones o nexos puramente verbales, en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retomadas y desarrolladas, etcétera.

Una recriminación que puede hacerse a muchas referencias polémicas del *Ensayo* es el desconocimiento sistemático de la posibilidad de error de parte de cada uno de los autores citados, por lo cual se atribuye a un grupo social, del cual los científicos serían siempre los representantes, las opiniones más dispares y las intenciones más contradictorias. Esta recriminación se vincula a un criterio metodológico más general: no es muy "científico", o más simplemente, "muy serio", elegir a los adversarios entre los más mediocres y estúpidos; y tampoco, elegir de entre las opinio-

nes de los adversarios las menos esenciales y las más ocasionales, y presumir así de haber "destruido" a "todo" el adversario porque se ha destruido una de sus opiniones secundarias e incidentales; o de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus defensores de tercero o cuarto orden. Sin embargo, "es preciso ser justos con los adversarios", en el sentido de que es necesario esforzarse por comprender lo que éstos han querido decir realmente, y no detenerse maliciosamnte en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Ello siempre que el fin sea elevar el tono y el nivel intelectual de los propios discípulos, y no el de hacer el vacío en torno a sí con cualquier medio y de cualquier manera. Es necesario colocarse en este punto de vista: que el propio discípulo debe discutir y mantener su punto de vista, enfrentándose con adversarios capaces e inteligentes, no sólo con personas rústicas y carentes de preparación, que se convencen "autoritariamente" o por vía "emocional". La posibilidad de error debe ser afirmada y justificada, sin menoscabo de la propia concepción, puesto que lo que importa no es la opinión de Tizio, Cayo o Sempronio, sino el conjunto de las opiniones que se han tornado colectivas, un elemento de fuerza social. A éstas es preciso refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos, y aun dignos de respeto por la altura de su pensamiento y también por "desinterés" inmediato, sin pensar que con ello se ha "destruido" el elemento y la fuerza social correspondiente (lo que sería puro racionalismo iluminista), sino solamente que se ha contribuido a: 1) mantener y reforzar en el propio partido el espíritu de distinción y de separación; 2) crear el terreno para que los propios partidarios absorban y vivifiquen una doctrina original, correspondiente a sus propias condiciones de vida.

Es de observarse que muchas deficiencias del *Ensayo popular* están vinculadas a la "oratoria". En el Prefacio, el autor recuerda casi a título de honor, el origen "hablado" de su obra. Pero, como lo ha observado Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, a las "demostraciones" orales y a la mentalidad de los oradores se vinculan precisamente las superficialidades lógicas y de argumentación más sorprendentes. Por lo demás, esto no disminuye la responsabilidad de los autores que no revisen, antes de imprimirlos, los trabajos de origen oratorio, a menudo improvisados, cuando la asociación mecánica y casual de las ideas

sustituye al vigor lógico. Lo peor ocurre cuando en esta práctica oratoria se solidifica la mentalidad facilitona y los frenos críticos no funcionan más. Se podría hacer una lista de las *ignorantiae, mutationes, elenchi,* del *Ensayo popular,* probablemente debido al "ardor" oratorio. Me parece que un ejemplo típico es el párrafo dedicado al profesor Stammler, que es de lo más superficial y sofístico.

La llamada "realidad del mundo externo"

Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con el "terrible" problema de la "realidad del mundo externo", está mal encarada, peor conducida y, en gran parte, es fútil y ociosa (me refiero también a la Memoria presentada al Congreso de Historia de las Ciencias, realizado en Londres, en junio-julio de 1931). Desde el punto de vista de un "ensayo popular", dicha tarea responde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree siquiera que pueda plantearse tal problema, el problema de si el mundo existe objetivamente. Basta enunciar así el problema, para oír un irrefrenable y gargantuesco estallido de hilaridad. El público "cree" que el mundo externo es objetivamente real. Pero aquí nace el problema. ¿Cuál es el origen de esta "creencia"? ¿Qué valor crítico tiene "objetivamente"? Realmente esta creencia tiene origen religioso, aunque de ella participen los indiferentes desde el punto de vista religioso. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del "sentido común", y vive con la misma solidez incluso cuando el sentimiento religioso está apagado y adormecido. He aquí, entonces, que fundarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la "comicidad" la concepción subjetivista, tiene un sentido más bien "reaccionario", de retorno implícito al sentimiento religioso. Realmente, los escritores y oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corro-

sivo.[2] En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* responde implícitamente a este reproche (que es de carácter externo, si bien tiene su importancia) haciendo notar que Berkeley, al que se debe la primera enunciación completa de la concepción subjetivista, era un arzobispo (de lo que parece deducir el origen religioso de la teoría), y diciendo luego que sólo un "Adán", que se halla por primera vez en el mundo, puede pensar que el mismo existe porque lo piensa (y también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin ningún vigor de convicción).

El problema, en cambio, parece ser el siguiente: ¿Cómo puede explicarse que tal concepción, que no es ciertamente futileza, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, pueda provocar solamente la risa y la mofa? Me parece el caso más típico de la distancia que se ha venido estableciendo entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales que, sin embargo, se hallan en la dirección "central" de la alta cultura, y las grandes masas populares; y de la manera cómo el lenguaje de la filosofía ha ido convirtiéndose en una jerga que obtiene el mismo efecto que el de Arlequín. Pero si el "sentido común" se divierte, el filósofo de la praxis debe igualmente buscar una explicación del significado real que tiene la concepción y del porqué de su nacimiento y su difusión entre los intelectuales, y también de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, como que de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, el cual, en la teoría de las superestructuras coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa. La demostración de este hecho, que aquí se halla apenas esbozada, tendría el más grande significado cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones tan inútiles como ociosas y permitiría el desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta transformarla en el exponente hegemónico de la alta cultura. Asombra que no se haya

[2] La iglesia (a través de los jesuitas y especialmente de los neoescolásticos: Universidad de Lovaina y del Sagrado Corazón de Milán) ha intentado absorber el positivismo y a menudo se sirve, para poner en ridículo a los idealistas ante las multitudes, de este argumento: "los idealistas son los que piensan que tal campanario existe sólo porque lo piensan; si no lo pensaran, el campanario no existiría más."

afirmado y desarrollado jamás convenientemente el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta.

El problema está estrechamente vinculado —y ello se comprende— al problema del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y a la posición que han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo, y aun, de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo.

Pero, ¿qué deberá entenderse por concepción subjetivista de la realidad? ¿Será propia de cualquiera de las tantas teorías subjetivistas lucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, hasta las solipsistas? Es evidente que la filosofía de la praxis, en este caso, sólo puede ser colocada en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción, y que de todas las sucesivas teorías deberán tomarse en consideración sólo algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y será necesario investigar las formas caprichosas que la concepción ha asumido, tanto entre los partidarios como entre los críticos más o menos inteligentes. Así, debe recordarse lo que escribe Tolstoi en sus *Memorias de infancia y de juventud.* Relata Tolstoi que se había enfervorizado tanto con la concepción subjetivista de la realidad, que a menudo tenía vértigos, porque se volvía hacia atrás, persuadido de que podía captar el momento en que no vería nada, pues su espíritu no habría tenido tiempo de "crear" la realidad (o algo parecido. El pasaje de Tolstoi es característico y literariamente muy interesante).[3] Así, en sus *Líneas de filosofía crítica* (p. 159) escribe Bernardino Varisco:

[3] Tolstoi, *Relatos autobiográficos,* vol. I (*Infancia-adolescencia,* ed. Slavia, Turín, 1930), p. 232 (cap. XIX de la *Adolescencia,* intitulado justamente *Adolescencia*): "Pero ninguna corriente filosófica me fascinó tanto como el escepticismo, que en determinado momento me condujo a un estado cercano a la locura. Imaginaba que fuera de mí nadie ni nada existía en todo el mundo, que los objetos no eran objetos sino imágenes que se aparecían en el momento en que fijaba la atención en ellos, y que, en cuanto cesaba de pensar en estas imágenes, desaparecían. En una palabra, estaba de acuerdo con Schelling en que existen, no los objetos, sino nuestra relación con ellos. Había momentos en que, bajo la influencia de esta *idea fija* llegaba a rozar la locura, al punto que rápidamente me volvía hacia el lado opuesto, esperando sorprender el vacío (*le néant*) allí donde yo no me hallaba." Además del

"Abro un periódico para informarme de las novedades. ¿Querríais sostener que las novedades las he creado yo al abrir el periódico?" Que Tolstoi diese a la concepción subjetivista un significado tan inmediato y mecánico, puede explicarse. Pero, ¿no es sorprendente que pudiera haber escrito de esta manera Varisco, el cual, si bien hoy se orienta hacia la religión y el dualismo trascendental, es, no obstante, un estudioso serio que debería conocer su materia? La crítica de Varisco es la del sentido común, y es notable que ella sea justamente descuidada por los filósofos idealistas, aun siendo de extrema importancia para impedir la difusión de un modo de pensar y de una cultura. Se puede recordar un artículo de Mario Missiroli, en la *Italia Letteraria*, en el que escribe que se hallaría muy embarazado si debiese sostener ante un público común, y en contradicción con un neoescolástico, por ejemplo, el punto de vista subjetivista. Missiroli observa luego que el catolicismo tiende, en concurrencia con la filosofía idealista, a acapararse las ciencias naturales y físicas. En otro lugar ha escrito previendo un período de decadencia de la filosofía especulativa y una difusión siempre mayor de las ciencias experimentales y "realistas" (y sin embargo, en este segundo escrito publicado en el *Saggiatore*, prevé también una oleada de anticlericalismo, o sea que ya no cree en el acaparamiento de las ciencias por el catolicismo). Así, debe recordarse, en el volumen de los *Escritos varios* de Roberto Ardigò, seleccionado y ordenado por G. Marchesini (Lemonnier, 1922), la "polémica de la calabaza". En un periodiquillo clerical de provincia, un escritor (un sacerdote de la curia episcopal), para descalificar a Ardigò ante el público popular, lo calificó, poco más o menos, de "uno de los filósofos que sostienen que la catedral (de Mantua u otra ciudad) existe sólo porque la pensamos, y que cuando no la pensamos desaparece, etc.", para áspero resentimiento de Ardigò, que era positivista y estaba de acuerdo con los católicos en el modo de concebir la realidad externa.

Es preciso demostrar que la concepción "subjetivista", luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por

---

ejemplo de Tolstoi, recuérdese la forma chistosa mediante la cual un periodista representaba al filósofo "profesional" o "tradicional" (representado por Croce en el capítulo "el filósofo"), que durante años permanece sentado junto a su escritorio observando el tintero y preguntándose: "Este tintero, ¿está *dentro de mí o fuera de mí?*"

una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica.[4]

El reproche que debe hacerse al *Ensayo popular* es el de haber presentado la concepción subjetivista como aparece en la crítica del sentido común y de haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin siquiera sospechar que ésta puede recibir la objeción de ser misticismo, como realmente ocurrió.[5]

Pero analizando esta concepción no resulta fácil luego justificar un punto de vista de objetividad externa entendida tan mecánicamente. ¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el "cosmos en sí"? ¿Qué significará tal punto de vista? Puede muy bien sostenerse que se trata de un residuo del concepto de Dios, y, más justamente, en su concepción mística de un Dios ignoto. La formulación de Engels de que la "unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el... largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales" contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo quiere decir siempre "humanamente objetivo", lo que puede corresponder en forma exacta a "históricamente subjetivo" O sea: que objetivo significaría "universalmente subjetivo". El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la socie-

[4] Un esbozo de interpretación algo más realista del subjetivismo en la filosofía clásica alemana puede hallarse en la crítica de G. de Ruggiero a los escritos póstumos (me parece que eran cartas) de B. Constant, publicados en la "Crítica" de hace algunos años [*Journal intime et lettres à sa famille* de B. Constant, reseñado en la *Crítica* del 20 de enero de 1929 (*N. de la R.*)].
[5] En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* se refiere a la acusación de misticismo, atribuyéndola a Sombart y dejándola expresamente de lado con desprecio; Sombart la ha tomado sin duda de Croce.

dad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano. Por consiguiente, lo que los idealistas llaman "espíritu" no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etcétera.

La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el cual tal unidad cultural alcanzó el máximo de extensión; ha sido el elemento de conocimiento que más contribuyó a unificar el "espíritu", a tornarlo más universal; es la subjetividad más objetivizada y concretamente universalizada.

El concepto de "objetivo" del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.

La expresión de Engels, de que la "materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales", debería ser analizada y precisada. ¿Entiéndese por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los hombres de ciencia? ¿O la síntesis de ambas actividades? Se podría decir que con ello se tendría el proceso unitario típico de la realidad; en la actividad experimental del hombre de ciencia, que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la cual el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica y el desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se halla en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El hombre de ciencia-experimentador

es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

El neoescolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro y discípulo,* p. 49) escribe: "Las investigaciones de los naturalistas y de los biólogos presuponen como ya existentes la vida y el organismo real", expresión que se acerca a la de Engels en el *Anti-Dühring.*

Acuerdo del catolicismo con el aristotelismo en el problema de la objetividad de lo real.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de "Oriente" y "Occidente", que no dejan de ser "objetivamente reales", aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una "construcción" convencional, esto es, "histórico-cultural" (a menudo los términos "artificial" y "convencional" indican hechos "históricos", productos del desarrollo de la civilización y no construcciones racionalísticamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Debe recordarse también el ejemplo contenido en un librito de Bertrand Russell.[6] Russell dice poco más o menos lo siguiente: "Nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, la existencia de Londres y de Edimburgo; pero podemos pensar en la existencia de los dos puntos del espacio donde hoy se hallan Londres y Edimburgo; uno al norte y otro al sur". Se puede objetar que sin pensar la existencia del hombre no se puede pensar en "pensar", no se puede pensar, en general, en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto existe el hombre. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la Tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de

[6] Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía.* Traducción italiana de la Colección Científica Sonzogno.

vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier. El Japón es Extremo Oriente, no sólo para Europa, sino también quizás para el norteamericano de California y para el mismo japonés, el cual, a través de la cultura inglesa, podrá llamar Próximo Oriente a Egipto. Así, a través del contenido histórico que se ha aglutinado en el término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han terminado por indicar determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones distintas. Así, los italianos, hablando de Marruecos, lo señalarán como un país "oriental", para referirse a la civilización musulmana y árabe. Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, justamente allí donde se ha decidido arribar, "prever" el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican.

Parece que sin haber comprendido esta relación no se puede comprender la filosofía de la praxis, su posición frente al idealismo y al materialismo mecánico, la importancia y el significado de la doctrina de las superestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la "idea" hegeliana haya sido sustituida por el "concepto" de estructura, como lo afirma Croce. La "idea" hegeliana se halla resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras, y todo el modo de comprender la filosofía ha sido "historizada", esto es, ha comenzado a nacer un nuevo modo de filosofar, más concreto e histórico que el precedente.

Nota. Merece estudiarse la posición del profesor Lukacs hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukacs afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y poner en relación al hombre y la naturaleza, en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *Ensayo popular*, Lukacs ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

La superficial crítica del subjetivismo que se halla en el *Ensayo popular* forma parte de un problema más general, que es el de la actitud hacia las filosofías y los filósofos del pasado. Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error antihistórico, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy, sino que además es un auténtico residuo de metafísica, puesto que supone un pensamiento dogmático válido para todos los tiempos y todos los países, a través del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El hecho de que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye que fueran válidos históricamente y hayan cumplido una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico entero y de la dialéctica real; el que fueran *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento emitido desde un punto de vista "objetivo", sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación hecha por Engels de la proposición hegeliana de que "todo lo que es racional es real y lo real es racional", proposición que será válida también para el pasado.

En el *Ensayo* se juzga el pasado como "irracional" y "monstruoso" y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (En cambio, en el *Manifiesto* se halla contenido el más alto elogio del mundo que va a morir.) Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser "contemporáneo" es un título bueno solamente para las bromas.[7]

[7] Cuéntase la anécdota de un burguesucho francés que en su tarjeta de visita había hecho imprimir precisamente la palabra "contemporáneo"; creía no ser nada y un día descubrió que era algo, exactamente un "contemporáneo".

En el *Ensayo* se hace notar que en la filosofía de la praxis se usan los términos "inmanencia" e "inmanente", pero que "evidentemente" este uso es sólo "metafórico". Muy bien. Pero, ¿se ha explicado así qué significan inmanencia e inmanente metafóricamente? ¿Por qué estos términos continúan siendo usados y no han sido sustituidos? ¿Sólo por horror de crear nuevos vocablos? A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente continúa siendo usado, pero en forma metafórica. Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas, y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización. Cuando adopto la palabra *desastre*, nadie puede acusarme de tener creencias astrológicas; cuando digo "por Baco", nadie puede creer que soy un adorador de las divinidades paganas. Sin embargo, dichas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es también un desarrollo del paganismo y de la astrología. El término "inmanencia" tiene en la filosofía de la praxis un preciso significado que se esconde debajo de la metáfora, y esto es lo que había que definir y precisar. En realidad, esta definición habría sido verdadera "teoría". La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia es superada; ha sido superada y, sin embargo, es siempre supuesta como eslabón del proceso del pensamiento del cual nace lo nuevo. Por otra parte, ¿el nuevo concepto de inmanencia es completamente nuevo? Parece que en Giordano Bruno, por ejemplo, hay muchos rasgos de tal nueva concepción; los fundadores de la filosofía de la praxis conocían a Bruno. Lo conocían, y quedan trazas de obras de Bruno anotadas por ambos. Además, Bruno no careció de influencia sobre la filosofía clásica alemana, etc. He aquí muchos problemas de historia de la filosofía que no dejarían de tener utilidad.

El problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje, entretanto, es siempre metafórico. Si quizás no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico con relación al objeto material

y sensible indicados (o al concepto abstracto), para no ensanchar excesivamente el concepto de metáfora, se puede decir que el lenguaje actual es metafórico respecto de los significados y del contenido ideológico que las palabras han tenido en los precedentes períodos de civilización. Un tratado de semántica –el de Michel Breals, por ejemplo– puede dar un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. Por no tener en cuenta este hecho, o sea, por no tener un concepto crítico e historicista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores, tanto en el campo de la ciencia como en el campo práctico: 1) un error de carácter estético que hoy va corrigiéndose cada vez más, pero que en el pasado era una doctrina dominante, es la de considerar "bellas" en sí ciertas expresiones, a diferencia de otras, en cuanto son metáforas cristalizadas; los retóricos y los gramáticos se derriten por ciertas palabrejas en las que descubren quién sabe qué virtudes y esencialidades artísticas abstractas. Se confunde la "alegría" libresca del filólogo enamorado del resultado de algunos de sus análisis etimológicos y semánticos con el goce propiamente artístico. Recientemente se produjo el caso patológico del escrito *Lenguaje y poesía* de Giulio Bertoni. 2) Un error práctico que tiene muchos adeptos es la utopía de las lenguas fijas y universales. 3) Una tendencia arbitraria hacia el neolalismo, que nace del problema planteado por Pareto y los pragmáticos del "lenguaje como causa de error". Pareto, como los pragmáticos, en cuanto creen haber originado una nueva concepción del mundo, o por lo menos haber renovado una determinada ciencia (y, por lo tanto, de haber dado a las palabras un significado, o por lo menos un matiz nuevo, o de haber creado nuevos conceptos), se hallan ante el hecho de que las palabras tradicionales, en el uso común especialmente, pero también en el uso de la clase culta y hasta en el de la parte de los especialistas que trabajen en la ciencia misma, continúan manteniendo el viejo significado a pesar de la renovación del contenido, y reaccionan ante ello. Pareto crea un "diccionario", manifestando la tendencia a crear una lengua "pura" o "matemática". Los pragmáticos teorizan abstractamente sobre el lenguaje como causa de error (véase el librito de G. Prezzolini). Pero, ¿es posible quitar al lenguaje sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse toda la civilización, con el aflorar de nuevas clases a la cultura, por la

hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre otras, etc.; y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Nadie piensa hoy que la palabra "desastre" esté ligado a la astrología, ni se induce en error sobre las opiniones de quien la usa; así, un ateo puede hablar de "desgracia" sin ser considerado partidario de la predestinación, etc. El nuevo significado "metafórico" se extiende con el extenderse de la nueva cultura, que, además, crea palabras totalmente nuevas y las toma en préstamo de otras lenguas, con un significado preciso, o sea, sin el halo extensivo que tenían en la lengua original. Así es probable que para muchos el término "inmanencia" sea conocido, comprendido y usado por primera vez, sólo con el significado "metafórico" que le ha sido dado por la filosofía de la praxis.

Cuestiones de nomenclatura y de contenido

Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es, que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida de la historia y por lo tanto independiente de la lucha de los grupos, y no como expresión de un proceso dialéctico por el cual cada grupo social elabora su propia categoría de intelectuales) es la de vincularse, en la esfera ideológica, a una categoría intelectual precedente, a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo organismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y portaestandartes (los intelectuales) sólo pueden ser concebidos como "nuevos" intelectuales, surgidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los "nuevos" intelectuales se consideran continuación directa de la *intelligentzia* precedente, no son realmente "nuevos", o sea, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha alcanzado aún el grado de desarrollo necesario como para tener la capacidad de crear nuevas superes-

tructuras, y que vive aún en la envoltura carcomida de la vieja historia).

Y sin embargo hay que tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aun la debida al cambio más radical, transforma completamente el lenguaje, por lo menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje debe modificarse, aun si es difícil tener conciencia exacta, inmediatamente, de tal modificación. El fenómeno es, además, históricamente complejo y complicado por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunas de las cuales, en el terreno ideológico, están aún inmersas en la cultura de situaciones históricas anteriores quizás a la más recientemente superada. Una clase, alguno de cuyos estratos permanezca en la concepción tolemaica del mundo, puede ser, sin embargo, representante de una situación histórica muy avanzada. Atrasados ideológicamente (o por lo menos en algunos aspectos de la concepción del mundo, que en ellos es aún ingenua y disgregada), estos estratos son, sin embargo, prácticamente avanzadísimos, esto es, en su función económica y política. Si la función de los intelectuales es la de determinar y organizar la reforma moral e intelectual, la de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales "cristalizados" son conservadores y reaccionarios. Porque mientras el nuevo grupo social siente por lo menos que se ha dividido y separado del precedente, aquéllos no sienten siquiera tal distinción, sino que piensan en enlazarse con el pasado.

Por otra parte, no se ha dicho que toda la herencia debe ser rechazada; hay "valores instrumentales" que no pueden por menos de ser acogidos íntegramente a fin de continuar siendo elaborados y refinados. Pero ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco, que es preciso rechazar sin más? Ocurre a menudo que, porque se ha aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza luego un valor instrumental de otra tendencia porque es contraste con la primera, aunque tal valor filosófico instrumental sea útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así, se ha visto cómo el término "materialismo" es acogido con el contenido pasado y es rechazado, en cambio, el término "inmanencia" porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual, y la confusión de las cuestiones de termi-

nología con las de sustancia y viceversa, es característico del diletantismo filosófico, de la falta de sentido histórico en la aprehensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural; se trata de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal.

El término "materialismo", en la primera mitad del siglo XIX, es preciso entenderlo no sólo en su significado estrechamente técnico-filosófico, sino el significado más extensivo que fue asumiendo polémicamente en las discusiones producidas en Europa con el surgimiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a toda tendencia que excluyera la trascendencia del dominio del pensamiento y, por consiguiente, no sólo al panteísmo y al inmanentismo, sino a toda actitud práctica inspirada en el realismo político que se opusiera a ciertas corrientes inferiores del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini popularizadas, que sólo hablaban de "misiones", de "ideales" y otras vagas nebulosidades y abstracciones sentimentales por el estilo. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo es usado en ese sentido; materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estrecho, o sea, a espiritualismo religioso. De ahí que el primero comprenda a todo el hegelianismo y, en general, a la filosofía clásica alemana; además, al sensualismo y al iluminismo francés. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tienda a hallar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida. Cada actividad económica que se saliese de los límites de la producción medieval era "materialismo" porque parecía "tener fin en sí misma": la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy es "materialista" América para el europeo medio, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y negocios excede el límite de lo que al europeo le parece "justo" y compatible con la no mortificación de las exigencias "espirituales". De esta manera es apropiada por la cultura burguesa europea una retorsión polémica de la cultura medieval contra la burguesía en desarrollo, utilizada contra un capitalismo más desarrollado que el europeo, de una parte; y de la otra contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos, para los cuales, inicialmente y durante toda una época histórica, hasta tanto no haya construido una economía y estructura propias, su actividad sólo puede ser predominantemente económica o, por lo menos, expresarse en

términos económicos y de estructura. Huellas de esta concepción del materialismo hállanse en el lenguaje: en alemán *geistlich* significa también "clerical", propio del clero, igual que en ruso, *dujovie*. Y que ésta es la predominante puede comprobarse en muchos escritores de la filosofía de la praxis, para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etc., son los puntos de referencia para reconocer a los "materialistas consecuentes".

Una de las razones, y quizá la fundamental, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional debe ser buscada en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, en tanto que se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales y en ellos, junto a la parte históricamente actual, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, "ahistórica", en el sentido de que se halla ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, o se debe a idiosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia; es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Puede formarse artificiosamente un sistema de tal género, por obra de individuos o de grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de poder resolver en forma crítica los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que es preciso encarar y comprender es el siguiente: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, cualquiera sea su nombre. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro para estudiar a propósito de este tema es la *Historia del materialismo*, de Lange. La obra será más o menos superada por los estudios sucesivos sobre los filósofos materialistas, pero su importancia cultural se mantiene intacta desde el siguiente punto de vista: a ella se han referido para informarse sobre los precedentes, y para obtener los conceptos fundamentales del materialismo, toda una serie de partidarios del materialismo histórico. Se puede decir, esquemáticamente, que ha sucedido lo siguiente: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo

histórico es simplemente el materialismo tradicional un poco revisado y corregido (corregido por la "dialéctica", que es considerada como un capítulo de la lógica formal y no ella misma como una lógica, esto es, una teoría del conocimiento); se ha estudiado en Lange qué ha sido el materialismo tradicional, y los conceptos de éste son considerados como conceptos del materialismo histórico. Así, se puede decir de la mayor parte del cuerpo de conceptos que se presenta bajo la etiqueta del materialismo histórico, que su maestro y fundador ha sido Lange y nadie más. He aquí por qué el estudio de esta obra presenta un gran interés cultural y crítico, y tanto más grande cuanto que Lange es un historiador consciente y agudo, que tiene del materialismo un concepto bastante preciso, definido y limitado, y por ello, con gran estupor y casi con desdén de algunos (como Plejanov), no considera materialistas ni al materialismo histórico ni a la filosofía de Feuerbach. Se podrá ver también aquí que la terminología es convencional, pero que tiene su importancia en la determinación de errores y desviaciones cuando se olvida que es necesario recurrir a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, puesto que bajo el mismo sombrero pueden hallarse cabezas distintas. Es sabido, por otra parte, que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás "materialista" a su concepción y que hablando del materialismo francés lo criticó, afirmando que la crítica debería ser aún más exhaustiva. Así, no adopta nunca la fórmula "dialéctica materialista", sino "racional", en contraposición a "mística", lo que da al término "racional" un significado bien preciso.[8]

La ciencia y los instrumentos científicos

Se afirma en el *Ensayo popular* que los progresos científicos dependen, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos. Es éste un corolario del principio general admitido en el *Ensayo*, de origen loriano, respecto de la función

[8] Sobre este problema es preciso rever lo que escribe Antonio Labriola en sus ensayos.

histórica del "instrumento de producción y de trabajo" (que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción). Pero en la ciencia geológica no se emplea otro instrumento que el martillo, y los progresos técnicos del martillo no son parangonables a los progresos de la geología. Si la historia de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo*, a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construir la historia de la geología? Tampoco se puede decir que la geología se funda también sobre los progresos de una serie de otras ciencias y que, por ello, la historia de los instrumentos de las mismas sirven para indicar el desarrollo de la geología, porque con esta escapatoria se terminaría por decir una vacía generalidad y por acudir a movimientos siempre más vastos, hasta las relaciones de producción. Es justo que para la geología el lema es: *mente et malleo.*

Se puede decir, en general, que el progreso de las ciencias no puede ser documentado *materialmente;* la historia de las ciencias sólo puede ser revivida en el recuerdo, y no en todas, con la descripción de la sucesiva perfección de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, y con la descripción de las máquinas, aplicación de las ciencias mismas. Los principales "instrumentos" del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y con entera justeza ha escrito Engels que los "instrumentos intelectuales" no surgieron de la nada, no son innatos en el hombre, sino que son adquiridos; se han desarrollado y se desarrollan históricamente. ¿Cuánto ha contribuido al progreso de la ciencia el rechazo de la autoridad de Aristóteles y la Biblia del campo científico? Y este rechazo, ¿no se debió al progreso general de la sociedad moderna? Recordar las teorías sobre el origen de los manantiales. La primera formulación exacta de esas teorías se halla en la *Enciclopedia* de Diderot, etc. Se puede demostrar que los hombres del pueblo, aun antes, tenían opiniones exactas al respecto, en tanto en el campo de los hombres de ciencia se sucedían las teorías más arbitrarias y extravagantes tendientes a poner de acuerdo la Biblia y Aristóteles con las observaciones experimentales del buen sentido.

Otro problema es el siguiente: si fuese verdad la observación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? En el desarrollo de los instrumentos "materiales" científicos, que se inicia históricamente con el advenimiento del método experimental, se ha desarrollado una ciencia

particular, la de los instrumentos, estrechamente vinculada al desarrollo general de la producción y de la tecnología.[9]

Hasta qué punto es superficial la afirmación del *Ensayo* se puede ver en el ejemplo de las ciencias matemáticas, que no tienen necesidad de instrumento material alguno (no creo que el desarrollo de la tabla de contar se puede exhibir), siendo ellas mismas "instrumento" de todas las ciencias naturales.

El "instrumento técnico"

La concepción del "instrumento técnico" es totalmente errónea en el *Ensayo popular.* Del ensayo de B. Croce sobre Achille Loria *(Materialismo histórico y economía marxista)* surge que precisamente Loria fue el primero en sustituir arbitrariamente (o por vanidad pueril de realizar descubrimientos originales), la expresión "fuerzas materiales de producción" y "conjunto de las relaciones sociales" por la de "instrumento técnico".

En el Prefacio de la *Crítica de la economía política* se dice: "En la producción social de su vida los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, o sea, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una superestructura política y jurídica, y a las cuales corresponden determinadas formas sociales de la conciencia... En determinados momentos de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes (esto es, con las relaciones de propiedad, que es el equivalente jurídico de tal expresión) en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de dichas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructu-

[9] Sobre este tema véase G. Boffito, *Los instrumentos de la ciencia y la ciencia de los instrumentos*, Librería Internacional Seeber, Florencia, 1929.

ra... Una forma social no perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las nuevas relaciones de producción no se sustituyen jamás en ella si antes las condiciones materiales de su existencia no han sido incubadas en el seno de la vieja sociedad" (Traducción de Antonio Labriola en el escrito *En memoria*). Y he aquí un arreglo de Loria (en *La tierra y el sistema social*), p. 10, Drucker, 1892; pero Croce afirma que en otros escritos de Loria hay otros arreglos): "A un determinado estadio del instrumento productivo corresponde, y sobre éste se erige, un determinado sistema de producción, es decir, de relaciones económicas, que dan origen a todo el modo de ser de la sociedad. Pero la evolución incesante de los métodos productivos genera, antes o después, una metamorfosis radical del instrumento técnico, lo cual hace intolerable dicho sistema de producción y de economía, que se hallaba basado en el estadio anterior de la técnica. Entonces, la forma económica envejecida es destruida mediante una revolución social y sustituida por una forma económica superior, correspondiente a la nueva fase del instrumento productivo.[10]

Croce agrega que en el *Capital* (vol. I, pp. 143, 335-6 y ss.) y en otras partes se pone de relieve la importancia de los inventos técnicos y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún escrito en el cual el "instrumento técnico" sea convertido en causa única y suprema del desarrollo económico. El pasaje del *Zur Kritik* contiene las expresiones "grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción", "modo de producción de la vida material", "condiciones económicas de la producción" y otras similares, que afirman efectivamente que el desarrollo económico está determinado por condiciones materiales, pero no se reducen éstas a la sola "metamorfosis del instrumento técnico". Croce agrega más adelante que el fundador de la filosofía de la praxis no ha propuesto jamás una indagación en torno a la causa última de la vida económica. "Su filosofía no era tan barata. No había 'coqueteado' en vano con la dialéctica de Hegel, como para andar buscando luego las *causas últimas*".

Debe hacerse notar que en el *Ensayo popular* no se halla reproducido el mencionado pasaje del prefacio al *Zur Kritik*, ni

[10] Un ensayo brillantísimo y digno de fama ha escrito Loria sobre el instrumento técnico en el artículo *La influencia social del aeroplano*, publicado en la *Rassegna Contemporanea* del duque de Cesaro, en un fascículo de 1912.

se lo menciona. Cosa bastante extraña, tratándose de la fuente auténtica más importante para la filosofía de la praxis. Por otra parte, en este orden de cosas, el modo de pensar expuesto en el *Ensayo* no es diferente al de Loria, sino quizá más criticable y superficial. En el *Ensayo* no se comprende exactamente qué son la estructura, la superestructura, el instrumento técnico; todos los conceptos generales son nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido de manera tan genérica, que significa cualquier arnés o utensilio, los instrumentos que usan los hombres de ciencia en sus experimentos y... los instrumentos musicales. Este modo de plantear la cuestión torna las cosas inútilmente complicadas.

Partiendo de este modo barroco de pensar. surge toda una serie de problemas barrocos. Por ejemplo: las bibliotecas, ¿son estructuras o superestructuras? ¿Y los gabinetes experimentales de los hombres de ciencia? Si se puede sostener que un arte o una ciencia se desarrollan debido al desarrollo de los respectivos instrumentos técnicos, ¿por qué no podría sostenerse lo contrario y, además, que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y superestructura? Se podría decir que ciertas superestructuras tienen una estructura particular, aun siendo superestructuras; así, el arte tipográfico sería la estructura material de toda una serie y, más aún, de todas las ideologías, y bastaría la existencia de la industria tipográfica para justificar materialísticamente toda la historia. Quedaría luego el caso de la matemática pura, del álgebra, que como no tiene instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría sobre el instrumento técnico del *Ensayo* es sólo un *abracadabra* y puede ser comparada con la teoría de la "memoria", inventada por Croce para explicar por qué los artistas no se contentan con concebir sus obras sólo idealmente, sino que las escriben o las esculpen, etc (con la formidable objeción de Tilgher, a propósito de la arquitectura, de que sería un poco grosero creer que el ingeniero construye un palacio para mantener el recuerdo del mismo, etc.). Es cierto que todo ello es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la barroca convicción de que cuanto más se recurre a objetos "materiales", más ortodoxo se es.

Objeción al empirismo

La indagación de una serie de hechos para hallar sus relaciones presupone un "concepto" que permita distinguir dicha serie de hechos de otras. ¿Cómo se producirá la elección de los hechos que es necesario aducir como prueba de la verdad de lo presumido, si no preexiste el criterio de elección? Pero ¿qué será este criterio de elección, sino algo superior a cada hecho indagado? Una intuición, una concepción, cuya historia debe considerarse compleja, un proceso que debe ser vinculado a todo el proceso de desarrollo de la cultura, etc. Esta observación debe ser relacionada con la que se refiere a la "ley sociológica", en la que no se hace más que repetir dos veces el mismo hecho, una vez como hecho y otra como ley (sofisma del hecho doble, no ley).

Concepto de "ortodoxia"

De algunos puntos tratados precedentemente surge que el concepto de "ortodoxia" debe ser renovado y vinculado a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel de los partidarios de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se "basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de las ciencias naturales; y no sólo ello, sino también los elementos para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para llegar a ser una civilización íntegra y total.

Este concepto de "ortodoxia", así renovado, sirve para precisar mejor el atributo de "revolucionario" que se suele aplicar con tanta facilidad a diversas concepciones del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en relación con el paganismo, porque fue un elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es realmente "revolucionaria" en la medida en que es un elemento de separación y de distinción consciente entre dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible al campo adversario. Considerar que la filo-

sofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y religiones tradicionales, significa, en verdad, no haber roto los lazos con el viejo mundo y, por añadidura, haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de sostenes heterogéneos; es tan robusta y fecunda de nuevas verdades, que el viejo mundo recurre a ella para proveer a su arsenal de armas más modernas y eficaces. Esto significa que la filosofía de la praxis comienza a ejercer su propia hegemonía sobre la cultura tradicional; pero ésta, que es aún robusta y, sobre todo, más refinada y astuta, trata de reaccionar como la Grecia vencida, para terminar por derrotar al rústico vencedor romano.

Se puede decir que gran parte de la obra de Croce representa esta tentativa de reabsorber a la filosofía de la praxis e incorporarla como sierva de la cultura tradicional. Pero como se ve en el *Ensayo,* también algunos partidarios de la filosofía de la praxis que se llaman "ortodoxos" caen en la trampa y conciben su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar), como otros a la idealista. (Esto no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no existan relaciones, pero éstas son menores que las existentes entre el cristianismo y la filosofía griega). En el librito de Otto Bauer sobre la religión pueden hallarse algunos datos sobre las combinaciones a que ha dado lugar el extraño concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de sostenerse con otra filosofía materialista e idealista, según el caso. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y que debe darse a sus afiliados el permiso de agruparse en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etcétera.

Nota I. Una de las causas del error por el cual se va a la búsqueda de una filosofía que esté en la base de la filosofía de la praxis y se niega implícitamente a esta originalidad de contenido y de método, parece que consiste en lo siguiente: se confunde la cultura filosófica personal del fundador de la filosofía de la praxis, esto es, las corrientes filosóficas y los grandes filósofos por los cuales se interesó fuertemente en su juventud y cuyo lenguaje reproduce a menudo (pero siempre con espíritu de superación y haciendo notar a veces que de tal manera desea hacer entender mejor su propio concepto), con los orígenes y las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Este error tiene toda una historia, especialmente en la crítica literaria, y es sabido que la labor de reducir las grandes obras poéticas a sus fuentes se ha-

bía convertido, en cierta época, en la máxima preocupación de muchos insignes eruditos. El problema se plantea en su forma externa en los llamados plagios; pero es sabido, también, que para algunos "plagios" y hasta reproducciones literales no está excluido que puedan tener una originalidad en relación a la obra plagiada o reproducida. Se pueden citar dos ejemplos insignes: 1) el soneto de Tansillo reproducido por Giordano Bruno en los *Eroici Furori* (o en la *Cena delle Ceneri*): *Poichè spiegate ho l'ali al bel desio* (que en Tansillo era un soneto de amor para la marquesa del Vasto), 2) los versos de D'Annunzio para los muertos de Dogali, ofrecidos por éste como propios para una circunstancia especial, y que estaban copiados casi literalmente de una colección de cantos servios de Tommaseo. Sin embargo, en Bruno y D'Annunzio estas reproducciones adquieren un gusto nuevo que hace olvidar su origen. El estudio de la cultura filosófica de un hombre como Marx no sólo es interesante sino necesario, con tal que no se olvide que dicho estudio forma parte de la reconstrucción de su biografía intelectual y que los elementos de spinozismo, feuerbachismo, hegelianismo, del materialismo francés, etc., no son, de ninguna manera, partes esenciales de la filosofía de la praxis, ni ésta se reduce a aquéllos, y que justamente lo que más interesa es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía, cuyos elementos están contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis, a los que es preciso separar y desarrollar coherentemente. En el orden teórico la filosofía de la praxis no se confunde ni se reduce a ninguna otra filosofía; no sólo es original en cuanto supera a las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto abre un camino completamente nuevo, esto es, renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma. En tanta investigación histórico-biográfica, se estudiará qué intereses han dado ocasión al fundador de la filosofía de la praxis para su filosofar, teniendo en cuenta la psicología del joven estudioso que cada vez se deja atraer intelectualmente por toda nueva corriente que estudia y examina, que forma su individualidad a través de este errar creador del espíritu crítico y de la potencia de pensamiento original, después de haber experimentado y confrontado tantos pensamientos contrastantes; qué elementos ha incorporado, tornándolos homogéneos, a su pensamiento, pero, especialmente, qué es nueva creación. Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor, en especial porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales de idealismo y materialismo en una nueva síntesis que tuvo, es cierto, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así ocurre que, cuando en el *Ensayo* se dice que el término "inmanencia" es empleado con sentido metafórico, no se dice propiamente nada; en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los "panteístas", ni tiene ningún sentido metafísico tradicional, sino que es nuevo, y es preciso que sea establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común,[11] que es preciso colocar el acento sobre el segundo término, "histórico" y no sobre el primero, de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el historicismo abso-

[11] "Materialismo histórico" (*N. de la R.*).

luto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo.

Nota II. A propósito de la importancia que puede tener la nomenclatura para las cosas nuevas. En el *Marzocco* del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI del *Bonaparte en Roma* de Diego Angeli, dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del rey José y mujer de Napoleón Luis, hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de Romagna, de 1831), se reproduce una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota en la cual Giordani escribe algunos de sus pensamientos personales sobre Napoleón I. En 1805, en Boloña, Napoleón había ido a visitar el "Instituto" (Academia de Bolonia) y conversó largamente con sus hombres de ciencia (entre ellos con Volta). Entre otras cosas dijo: "...yo creo que cuando en la ciencia se halla algo verdaderamente nuevo, es necesario apropiarle un vocabulario totalmente nuevo, a fin de que la idea se torne precisa y distinta. Si dais un nuevo significado a un viejo vocablo, por cuanto consideráis que la antigua idea unida a este vocablo nada tiene de común con la nueva idea que le habéis atribuido, la mente humana sólo puede concebir que existe semejanza entre la antigua y la nueva idea, y ello embrolla la ciencia y produce inútiles disputas". Según Angeli, la carta de Giordani, sin fecha, se puede considerar como fechada en la primavera de 1831 (de donde debe pensarse que Giordani recordase el contenido general de la conversación con Napoleón, pero no la forma exacta). Debería verse si Giordani no expone en sus libros sobre la lengua conceptos suyos sobre este tema.

La "materia"

¿Qué entiende por "materia" el *Ensayo popular?* En un ensayo popular, con mayor razón que en un libro para doctos, y especialmente en este que pretende ser el primer trabajo del género, es preciso definir con exactitud, no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error ocasionadas por las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que para la filosofía de la praxis la "materia" no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas. Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto consti-

tuyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción como la del nóumeno kantiano), pero sólo en cuanto devienen "elemento económico" productivo. La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto de las propiedades de cada tipo de material ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor? ¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto es verdad que la naturaleza no da lugar a descubrimientos e invenciones de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino sólo a "creaciones" estrechamente vinculadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no es sino la categoría económica, ¿no podría, depurado de las superestructuras especulativas, ser reducido a términos de la filosofía de la praxis y demostrado como históricamente ligado a ésta y como desarrollo de la misma? En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica del material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto es objeto de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social, y ésta corresponde a un determinado período histórico. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable del desarrollo histórico; siempre puede ser verificado y medido con exactitud matemática y puede dar lugar, por tanto, a observaciones y criterios de carácter experimental y, por ende, a la reconstrucción de un robusto esqueleto del devenir histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable, y se puede establecer con cierta precisión cuándo su desarrollo se convierte de cuantitativo en cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es simultáneamente una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, un documento y al mismo tiempo una fuerza activa actual de propulsión.

Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido ni tampoco comparado con la actividad en el sentido físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como mera fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción, objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía aun antes de su reducción a fuerza productiva, pero no obraba en la historia, era un tema de hipótesis para la historia natural (y antes era la "nada" histórica, porque nadie se ocupaba de ella y, por el contrario todos la ignoraban).

Estas observaciones sirven para hacer comprender cómo el elemento causal asumido por las ciencias naturales para explicar la historia humana es un puro arbitrio, cuando no un retorno a viejas interpretaciones ideológicas. Por ejemplo, el *Ensayo* afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas). Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa esta aproximación de la política a las teorías científicas, sino que la historia es movida por estas teorías científicas, esto es, por las ideologías, de donde, por querer ser ultramaterialistas se cae en una forma barroca de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no fue la teoría atómica la que destruyó al individualismo, sino la realidad material que la teoría describe y comprueba, sin caer en las más complicadas contradicciones, puesto que a esta realidad natural se la supone precedente a la teoría y, por lo tanto, actuante cuando el individualismo se hallaba en auge. ¿Cómo no obraba, entonces, la realidad "atómica" siempre, si es y era ley natural? ¿O para obrar debía esperar a que los hombres construyesen una teoría? ¿Los hombres obedecen, entonces, solamente a las leyes que conocen, como si fuesen leyes emanadas de los parlamentos? ¿Y quién podría hacerles observar las leyes que ignoran, de acuerdo con el principio de la legislación moderna según la cual la ignorancia de la ley no puede ser invocada por el reo? (Tampoco puede decirse que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia, o que siendo el conjunto de las ideas científicas una unidad homogénea pueda reducirse una ciencia a la otra. Porque en este caso, ¿merced a qué privilegio este elemento determinado de la física y no otro cualquiera puede ser reductible a la unidad de la concepción del

mundo?). En realidad, éste es sólo uno de los tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran la superficial comprensión de la filosofía de la praxis, y que no se ha sabido dar a esta concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde ante las ciencias naturales y, lo que es peor, ante el vago concepto de ciencia en general, propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual incluso los juegos malabares son ciencia). ¿La teoría atómica moderna es una teoría "definitiva" establecida de una vez para siempre? ¿Quién, qué hombre de ciencia, osaría afirmarlo? ¿Y no ocurre, en cambio, que también ella es simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, esto es, absorbida por una teoría más vasta y comprensiva? ¿Por qué, entonces, la referencia a esta teoría habría de ser definitiva y puesto fin al individualismo y a las robinsonadas? (Aparte existe el hecho de que las robinsonadas pueden algunas veces ser esquemas prácticos construidos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo; también el autor de la economía crítica ha recurrido a las robinsonadas). Pero hay otros problemas: si la teoría atómica fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la humanidad es una serie de revoluciones y las formas de la sociedad han sido numerosas, en tanto que la teoría atómica sería el reflejo de una realidad natural siempre similar, ¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esta ley? ¿O se pretenderá que el paso del régimen corporativo medieval al individualismo económico ha sido anticientífico, un error de la historia y de la naturaleza? Según la teoría de la praxis, resulta evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino a la inversa, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, es una superestructura.[12]

Cantidad y calidad

En el *Ensayo popular* se dice (pero ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes ni consecuen-

[12] La teoría atómica serviría para explicar al hombre biológico como agregado de cuerpos diversos y para explicar la sociedad de los hombres. ¡Qué teoría comprensiva!

tes) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Ello es verdad en un sentido abstracto. Pero ¿qué significa concretamente? La explicación que se ha dado empíricamente es, a menudo, una cosa barroca. Se ha dicho que cien vacas separadas son algo muy distinto que cien vacas juntas, que entonces forman un rebaño, haciéndose de ello una simple cuestión de palabras. Se ha dicho que en la numeración, al llegar a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el terceto, el cuarteto, etc., esto es, un simple modo distinto de numerar. La explicación teórico-práctica más concreta se tiene en el volumen primero de *El Capital*, donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una cuota de producción que no puede ser atribuida a ningún trabajador individualmente, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo. Algo similar ocurre con la sociedad entera que está basada en la división del trabajo y de las funciones, y que por lo tanto vale más que la suma de sus componentes. Cómo ha "concretado" la filosofía de la praxis la ley hegeliana de la cantidad, que deviene calidad, es otro de los nudos teóricos que el *Ensayo popular* no desata, sino que lo considera ya conocido, cuando no se contenta con juegos de palabras como el relativo al agua que con el cambio de temperatura cambia de estado (sólido, líquido, gaseoso), lo que es un hecho puramente mecánico determinado por un agente exterior (el fuego, el sol, la evaporación del ácido carbónico sólido, etc.).

En el hombre, ¿quién será dicho agente externo? En la fábrica existe la división del trabajo, etc., condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si cada agregado social es algo más (y también distinto) que la suma de sus componentes, esto significa que la ley o el principio que explica el desenvolvimiento de la sociedad no puede ser una ley física, puesto que en la física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad está siempre unida a la cantidad, y quizás en tal conexión se halle su parte más original y fecunda. En realidad, el idealismo hipostatiza esto convirtiéndolo en algo más, haciendo de la cualidad un ente en sí, el "espíritu", de la misma manera que la religión ha creado la divinidad.

Pero si es hipóstasis, la de la religión y del idealismo, esto es, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prác-

ticamente necesario por razones pedagógicas, también es hipóstasis la del materialismo vulgar, que "diviniza" una materia hipostática.

Confróntese este modo de concebir la sociedad con la concepción del Estado propia de los idealistas actuales. Para los actualistas el Estado termina por ser justamente ese algo superior a los individuos (si bien después de las conclusiones que Spirito ha extraído a propósito de la propiedad de la identificación idealista del individuo y del Estado, Gentile, en *Educazione Fascista*, de agosto de 1932, ha precisado prudentemente). La concepción de los actualistas vulgares había caído tan bajamente en el puro psitacismo, que la única crítica posible era la caricatura humorística. Se puede pensar en un recluta que expone a los oficiales reclutadores la teoría del Estado superior a los individuos y exige que dejen en libertad a su personalidad física y material y enganchen, en cambio, a lo poquito de ese algo que contribuye a construir ese algo nacional que es el Estado. O recuérdese el relato en el cual el sabio Saladino dirime la desavenencia entre el vendedor de asados que quiere hacerse pagar por el uso de las emanaciones aromáticas de sus manjares y el mendigo que no quiere pagar. Saladino hace pagar con el tintineo de las monedas y dice al vendedor que embolse el sonido, de la misma manera que el mendigo ha comido los efluvios aromáticos.

La teleología

En el problema de la teleología aparece aun más evidentemente el defecto del *Ensayo*, al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad, de suerte que el lector cree que toda la cultura pasada ha sido fantasmagoría de bacantes delirantes. El método es reprensible desde muchos puntos de vista; un lector serio, que entienda sus nociones y profundice sus estudios cree que se están burlando de él y extiende su sospecha al conjunto del sistema. Es fácil creer que se ha superado una posición rebajándola, pero se trata de una pura ilusión verbal. Presentar tan burlescamente los problemas puede tener un significado en Voltaire, pero no es Voltaire quien quiera serlo, quien no es un gran artista.

Así, el *Ensayo* presenta el problema de la teleología en sus manifestaciones más infantiles, mientras olvida la solución dada por Kant. Se podría demostrar, quizás, que en el *Ensayo* hay mucha teleología inconsciente, que reproduce sin saberlo el punto de vista de Kant; por ejemplo, el capítulo sobre "Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad".[13]

Sobre el arte

En el capítulo sobre el arte se afirma que, aun en las más recientes obras sobre estética se concibe la unidad de forma y de contenido. Este puede ser considerado como uno de los ejemplos más notorios de incapacidad crítica en el establecimiento de la historia de los conceptos y en la identificación del significado real de los conceptos según las diversas teorías. Realmente, la identificación de forma y de contenido es afirmada en la estética idealista (Croce), pero con presupuestos idealistas y terminología idealista. "Contenido" y "forma" no tienen, por lo tanto, el significado que el *Ensayo* supone. El hecho de que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es "argumento abstracto", o sea, la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica,

[13] De las *Xenie* de Goethe: "El teleólogo: A un buen Creador del mundo adoramos, el cual, cuando creó el corcho, inventó justamente el tapón" (Trad. de B. Croce, en su vol. sobre *Goethe,* p. 262). Croce agrega esta nota: "Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado recientemente y sustituido con un concepto más profundo de la finalidad". En otra parte y de otra manera, Goethe repite el mismo motivo y dice que lo ha derivado de Kant: "Kant es el más eminente de los filósofos modernos, cuyas doctrinas han influido en mayor grado sobre mi cultura. La distinción entre el sujeto y el objeto y el principio científico de que cada cosa existe y se desarrolla por su razón propia e intrínseca (que el corcho no nace para servir de tapón a nuestras botellas) los he tenido en común con Kant y, como consecuencia, me apliqué mucho en el estudio de su filosofía". En la concepción de "misión histórica", ¿no podría descubrirse una raíz teleológica? Y realmente, en muchos casos adquiere un significado equívoco y místico. Pero en otros tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología, puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis.

un momento "distinto" del espíritu, etc. Tampoco "forma" significa "técnica", como supone el *Ensayo*.

Todos los motivos y esbozos de estética y de crítica artística contenidos en el *Ensayo* deben juntarse y analizarse. Pero, entretanto, puede servir de ejemplo el párrafo dedicado al *Prometeo* de Goethe. El juicio dado es superficial y extremadamente genérico. El autor, a lo que parece, no conoce la historia exacta de esta oda de Goethe, ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial antes de Goethe y, especialmente, en el período precedente y contemporáneo a la actividad literaria de Goethe. Pero ¿puede emitirse un juicio, como el emitido en el *Ensayo,* sin conocer estos elementos? Por otra parte, ¿cómo hacer para distinguir lo que es más estrechamente personal en Goethe de lo que es representativo de una época y de un grupo social? Este tipo de juicios, de tanto en tanto está justificado, en cuanto no se trata de vacuas generalidades en las que puedan meterse las cosas más dispares, sino que son precisos, demostrados, perentorios; de lo contrario estarían destinados solamente a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar los problemas. (Debe recordarse siempre la frase de Engels contenida en la carta a un estudiante, publicada en el *Sozial Akademiker.*)

Se podría hacer una exposición de la fortuna literaria, artística e ideológica del mito de Prometeo, estudiando su comportamiento en las diversas épocas, y qué conjunto de sentimientos e ideas contribuye a expresar sintéticamente en cada oportunidad. Por lo que a Goethe respecta, resumo algunos elementos iniciales, tomándolos de un artículo de Leonello Vincenti ("Prometeo", en el *Leonardo* de marzo de 1932). En la oda ¿quería Goethe hacer simple "mitología" versificada o expresaba su actitud actual y viva hacia la divinidad, hacia el Dios cristiano? En el otoño de 1773 (cuando escribió el "Prometeo" Goethe rechazaba resueltamente las tentativas de conversión de su amigo Lavater: *Ich bin kein Christ*. Un crítico moderno (H. A. Korff) observa (según las palabras de Vincenti). "Si al pensar en esas palabras dirigidas contra un (!) Dios cristiano, se sustituye el nombre de Jehová por el concepto anónimo (!!) de Dios, se sentirá de cuánto espíritu revolucionario está cargada la Oda". (Comienzo de la Oda: "¡Cubre tu cielo, Jehová, con velos de nubes, y ejercítate, igual que el niño que de-

capita cardos, en encinas y cumbres de montañas! ¡Déjame la tierra, y mi cabaña, que tú no has construido; y mi hogar, cuyo fuego me envidias. Nada más miserable que vosotros conozco bajo el sol, dioses!"). Historia religiosa de Goethe. Desarrollo del mito de Prometeo en el siglo XVIII, desde la primera formulación de Shaftesbury (*a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove*) a la de los *Stürmer und Dränger*, que transportan a Prometeo de la experiencia religiosa a la artística. Walzel ha sostenido el carácter puramente artístico de la creación goethiana. Pero, es opinión común que el punto de partida es la experiencia religiosa. El *Prometeo* debe ser colocado al lado de un grupo de escritos (el *Mahomed*, el *Prometeo*, el *Satyros*, el *Hebreo Errante*, el *Fausto*) de los años 1773-74. Goethe quería escribir un drama sobre el Prometeo, de lo cual queda un fragmento. Julius Richter ("Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung", en el *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, 1928) sostiene que la oda precede al drama, del cual anticipó sólo algunos elementos, en tanto que antes, con E. Schmidt, se creía que la oda es la quintaesencia del fragmento dramático homónimo, quintaesencia realizada por el poeta cuando ya había abandonado el intento de drama. (Esta precisión es psicológicamente importante; se puede ver cómo la inspiración goetheana se atenúa: 1) la primera parte de la oda, en la que predomina el elemento titánico, de la rebelión; 2) la segunda parte de la oda, en la que Prometeo se repliega sobre sí mismo y sobrevienen los elementos de una cierta debilidad humana; 3) el intento de drama, que no logra realizar, quizá porque Goethe no encuentra el pulso de su imaginación, que ya en la oda se había alejado y creado una contradicción íntima). Richter busca la concordancia entre la obra literaria y los estados psicológicos del poeta, testimoniados en sus cartas y en *Poesía y verdad*. En *Poesía y verdad* se parte de una observación general: a la postre, los hombres deben siempre contar con sus fuerzas; parece que la divinidad misma no puede cambiar el amor de los hombres por la veneración, por la fe, precisamente en los momentos de mayor necesidad: es necesario ayudarse a sí mismo. "La más segura base de autonomía me resultó siempre mi *talento creador*." "Esta situación se concretó en una imagen... la antigua figura mitológica de Prometeo, que, *separándose de los dioses*, desde su taller pobló un mundo. Sentía bastante fuertemente que sólo se puede producir algo notable *aislándose*. Debiendo excluir la

ayuda de los hombres, me separé, al modo de Prometeo, también de los dioses", como querían sus estados de ánimo extremos y exclusivos, agrega Vincenti, pero no me parece que en Goethe pueda hablarse de extremismo y exclusividad. "Corté el antiguo hábito del Titán a la medida de mi dorso, y sin pensarlo mucho comencé a escribir un drama en el cual está representada la hostilidad en que cae Prometeo con relación a los dioses, al crear hombres con su propia mano y dándoles vida con el favor de Minerva..." (Escribe Vincenti: "Cuando Goethe escribió estas palabras, el fragmento dramático había desaparecido hacía muchos años [¿qué quiere decir "desaparecido"?] y no lo recordaba bien ya. Creía que la oda que le había quedado debía figurar como un monólogo"). La oda presenta una situación distinta a la del fragmento. En la oda la rebelión madura en el momento en que es anunciada; y la declaración de guerra, la cual cierra con la apertura de las hostilidades. "Aquí resido, formo hombres", etc. En el drama, la guerra ya está abierta. Lógicamente, el fragmento es posterior a la oda, pero Vincenti no es categórico como Richter. Para él, "si es verdad que ideológicamente el fragmento dramático representa un progreso en relación a la oda, no es menos verdad que la fantasía del poeta puede tener retornos a posiciones que parecían superadas y recrear algo nuevo. Abandonemos, sin embargo, la idea de que la oda es la quintaesencia del drama, pero contentémonos con decir que éste está en relación a aquélla como lo más complejo a lo más simple". Vincenti nota la antinomia existente en la oda: "las primeras dos estrofas son de burla y la última, de desafío, pero el cuerpo central es de tono distinto. Prometeo recuerda su infancia, las confusiones, las dudas, las angustias juveniles: "habla un desilusionado del amor". "Estos sueños floridos no nos harán olvidar la cólera resurgida en la última estrofa. Había hablado el Titán que al comienzo era Prometeo; pero luego, hete aquí que despuntan bajo la máscara titánica los *tiernos* (!) rasgos de un joven con el corazón atormentado por el amor". Un pasaje de *Poesía y verdad* es especialmente significativo para la personalidad de Goethe: "El espíritu titánico y gigantesco, destructor del cielo, no me ofrecía materia para poetizar. Mejor me adecuaba a representar la *resistencia pacífica*, plástica y más paciente, que reconoce el poder de la autoridad, pero quisiera ponérsele al lado" (este pasaje justifica el breve escrito de Marx sobre Goethe y lo ilumina). El fragmento dramático muestra, se-

gún creo, que el titanismo literario de Goethe debe ser colocado en la esfera literaria y vinculado al aforismo: "En un principio era la acción", si por acción se entiende la actividad propia de Goethe, la creación artística. Observación de Croce, que busca contestar a la pregunta de por qué el drama ha quedado inconcluso: "Quizás en la misma línea de estas escenas se ve la dificultad y el obstáculo para el cumplimiento: el dualismo entre el Goethe rebelde y el Goethe crítico de la rebelión". [Para el caso, rever el estudio de Vincenti, el cual, aun cuando es rico en imprecisiones y contradicciones, ofrece anotaciones particularmente agudas].

En realidad, me parece que el fragmento dramático debe estudiarse en sí: es mucho más complejo que la oda y su relación con la misma está dada más por el mito externo de Prometeo que de un vínculo interno y necesario. La rebelión de Prometeo es "constructiva"; Prometeo aparece, no sólo en su aspecto de Titán en revuelta, sino especialmente como *homo faber*, consciente de sí mismo y del significado de su obra. Para el Prometeo del fragmento, los dioses de ninguna manera son infinitos, omnipotentes. "¿Podéis hacerme apretar con el puño el vasto espacio de los cielos y de la tierra? ¿Podéis separarme de mí mismo? ¿Podéis dilatarme hasta hacerme abrazar el mundo? Mercurio responde con un encogimiento de hombros: ¡El destino! Entonces, también los dioses son vasallos. Pero ¿no se siente ya feliz Prometeo en su taller, entre sus creaciones? "He aquí mi mundo, totalmente mío! ¡Aquí yo me percibo!" A Mercurio le ha dicho que de niño tomó conciencia de su existencia física cuando advirtió que sus pies conducían al cuerpo y que sus manos se extendían para tocar el espacio. Epimeteo lo había acusado de particularismo, de desconocer la dulzura de formar un todo con los dioses, los afines y el mundo y el cielo. "Conozco esta historia", responde Prometeo, porque no puede contentarse ya con la unidad que abraza desde lo exterior; debe crearse una tal unidad, que surja de lo interno. Y ésta puede surgir sólo del "ámbito pleno de su actividad".

IV
La filosofía de Benedetto Croce

Puntos de referencia

1. *Introducción*. α) apuntes metódicos; β) el hombre de partido. el partido como solución práctica de problemas particulares, como programa orgánico político (colaboración en el *Giornale d'Italia* conservador, en *La Stampa,* etc , en *Política*); el partido como tendencia general ideológica, como forma cultural; γ) Croce y Fortunato como "fermentos" (más que guías) de los movimientos culturales italianos de 1900 a 1914 (*Voce, Unità,* hasta *Rivoluzioni Liberale;* δ) la actitud de Croce durante la guerra mundial, como punto de orientación para comprender los motivos de su actividad posterior de filósofo y de *leader* de la cultura europea.

Algunos criterios metódicos generales. Conviene, en un primer momento, estudiar la filosofía de Croce según algunos criterios afirmados por el mismo Croce (criterios que, a su vez, forman parte de la concepción general misma): 1) no buscar en Croce un "problema filosófico general", sino ver en su filosofía el problema o la serie de problemas que más interesan en el momento dado, esto es, que se hallan más vinculados al momento actual y no son su reflejo; este problema o serie de problemas me parece ser el de la historiografía, por una parte, y el de la filosofía de la práctica, de la ciencia de la política, de la ética, por otra; 2) Es

preciso estudiar atentamente los escritos "menores", además de las obras sistemáticas y orgánicas, las selecciones de artículos, apostillas, pequeñas memorias, que tienen una mayor y más evidente vinculación con la vida, con el movimiento histórico concreto; 3) Es necesario establecer una "biografía filosófica" de Croce, esto es, identificar las distintas expresiones asumidas por el pensamiento de Croce, la diversa concepción y resolución de ciertos problemas, los nuevos problemas surgidos del trabajo e impuestos a su atención; y para esta investigación, precisamente, es útil el estudio de los escritos menores, en la colección de la *Crítica* y otras publicaciones que los contienen; la base de esta investigación puede ser dada por la *Contribución a la crítica de mí mismo* y por los escritos, ciertamente autorizados, de Francesco Flora y de Giovanni Castellano; 4) Críticos de Croce: positivistas, neoescolásticos, idealistas actuales. Objeciones de estos críticos.

1) *Croce como hombre de partido.* Distinción del concepto de partido: el partido como organización práctica (o tendencia práctica), esto es, como instrumento para la solución de un problema o de un grupo de problemas de la vida nacional e internacional. En este sentido, Croce jamás perteneció explícitamente a ninguno de los grupos liberales; al contrario combatió explícitamente la idea misma y el hecho de los partidos permanentemente organizados (*El partido como juicio y prejuicio*, en *Cultura y vida moral*, ensayo publicado en uno de los primeros números de la *Unità florentina*), y se pronunció en favor de movimientos políticos que no se proponen un "programa" definido, "dogmático", permanente, orgánico sino que tienden en cada oportunidad a resolver problemas políticos inmediatos. Por otra parte, entre las varias tendencias liberales, Croce manifestó su simpatía por la conservadora, representada por el *Giornale d'Italia*. *El Giornale d'Italia* no sólo publicó artículos de la *Crítica* durante mucho tiempo, antes de que los fascículos de la revista fuesen divulgados, sino que tuvo el "monopolio" de las cartas que Croce escribía de tanto en tanto para expresar sus opiniones sobre temas de política y de política cultural que le interesaban, y en torno a los cuales consideraba necesario pronunciarse. En la posguerra también la *Stampa* publicó las primicias de la *Crítica* (o escritos de Croce publicados en actas académicas), pero no tuvo las cartas, que continuaron siendo publicadas en el *Giornale d'Italia,* en primer lugar, y reproducidas por la *Stampa* y otros diarios.

2) El partido como ideología general, superior a las distintas agrupaciones más inmediatas. En realidad, el modo de ser del partido liberal en Italia, después de 1876, fue el de presentarse al país como un "orden disperso" de fracciones y de grupos nacionales y regionales. Eran fracciones del liberalismo político, tanto el catolicismo liberal de los populares, como el nacionalismo (Croce colaboró en *Política* de A. Rocco y F. Coppola); tanto las Uniones Monárquicas como el Partido Republicano, y gran parte del socialismo; tanto los radicales democráticos como los conservadores; tanto Sonnino-Salandra, como Giolitti, Orlando, Nitti y Cía. Croce fue el teórico de lo que todos estos grupos y grupitos, camarillas y bandas tenían de común: era el jefe de una oficina central de propaganda de la cual se beneficiaban y se servían todos estos grupos, el *leader* nacional de los movimientos de cultura que nacían para renovar las viejas formas políticas.

Croce y Fortunato. Como se ha observado en otra parte, Croce dividió con Giustino Fortunato este oficio de *leader* nacional de la cultura liberal democrática. Desde 1900 hasta 1914, y aun después (pero como resolución), Croce y Fortunato aparecieron siempre como inspiradores (como fermentos) de todo movimiento juvenil serio que se propusiese renovar las "costumbres" políticas y la vida de los partidos burgueses; así ocurrió con la *Voce*, *L'Unità*, *L'Azione Liberale*, *La Patria* (de Boloña), etc. Con la *Rivoluzione Liberale* de Piero Gobetti adviene una innovación fundamental: el vocablo "liberalismo" es interpretado en el sentido más "filosófico" y más abstracto, y del concepto de libertad en los términos tradicionales de la personalidad individual se pasa al concepto de libertad en los términos de personalidad colectiva de los grandes grupos sociales y de la emulación, no ya entre individuos, sino entre grupos. De este oficio de *leader* nacional del liberalismo es preciso partir para comprender cómo amplió Croce el ámbito de su influencia directriz fuera de Italia, sobre la base de un elemento de su "propaganda": el revisionismo.

Actitud de Croce durante la guerra mundial.[1] La actitud de Croce durante la neutralidad y la guerra indica qué intereses intelectuales y morales (por lo tanto, sociales) predominan hoy en su actividad literaria y filosófica. Croce reacciona ante la concepción popular (con su consiguiente propaganda) de la guerra como guerra de civilización y, por lo tanto, de carácter religioso: lo que teóricamente debe llevar al aniquilamiento del enemigo. Croce ve en el momento de la paz el de la guerra, y en el momento de la guerra el de la paz, y lucha para que no sean destruidas las posibilidades de mediación entre los dos momentos. La paz deberá suceder a la guerra y la paz puede obligar a agrupamientos bien distintos que los de la guerra: ¿cómo sería posible una colaboración entre Estados después del desencadenamiento de fanatismos religiosos en la guerra? Resulta que ninguna necesidad inmediata de política debe ser elevada a criterio universal. Pero estos términos no comprenden exactamente la actitud de Croce. No puede decirse que esté realmente contra la concepción "religiosa" de la guerra en cuanto ello es necesario políticamente a fin de que las grandes masas movilizadas estén dispuestas a sacrificarse en las trincheras y a morir; éste es un problema de técnica política que deben resolver los técnicos de la política. Lo que importa a Croce es que los intelectuales no desciendan al nivel de la masa, sino que comprendan que una cosa es ideología —instrumento práctico para gobernar—, y otra la filosofía y la religión, que no deben ser prostituidas en la conciencia de los mismos sacerdotes. Los intelectuales deben ser gobernantes y no gobernados, constructores de ideologías para gobernar a los demás y no charlatanes de feria que se dejan morder y envenenar por sus propias víboras. Por lo tanto, Croce representa a la gran política contra la pequeña política, el maquiavelismo de Maquiavelo contra el maquiavelismo de Stenterello. Se coloca a sí mismo muy altamente y piensa también que los ataques personales más salvajes y las críticas furibundas son "políticamente" necesarias y útiles a fin de que sea

[1] Escritos de Croce al respecto en las *Páginas sobre la guerra* (Laterza, 2ª ed. aumentada); sería interesante, sin embargo, revisarlas en su primera forma, a medida que fueron publicándose en la *Crítica* o en otros periódicos, y tomar en cuenta otros problemas de carácter moral e intelectual que preocupaban a Croce contemporáneamente, y mostraban frente a qué otros asuntos vinculados más o menos directamente a la situación bélica creía necesario reaccionar.

posible mantener esa alta posición. La actitud de Croce durante la guerra puede ser parangonada solamente a la del Papa, que era el jefe de los obispos que bendecían las armas de los alemanes y de los austríacos, y de los que bendecían las armas de los italianos y franceses, sin que en ello hubiese contradicción.[2]

Esta misma actitud, que no se halla libre de inconvenientes, la hallamos en Croce en relación al modernismo. De hecho, puesto que no es posible pensar en un paso de las masas populares del estadio religioso al "filosófico", y puesto que el modernismo heredaba la maciza armadura práctica-ideológica de la iglesia, la posición de Croce sirvió para solidificar la posición de la iglesia. De igual modo, su actitud "revisionista" sirvió para solidificar las corrientes reaccionarias. A Labriola, que se lo hacía notar, respondía Croce: "En cuanto a la política y a los conatos reaccionarios, *caveant consules*". Igualmente, su acercamiento a *Política* en 1920 y su real comportamiento práctico: discursos, participación en el gobierno Giolitti, etcétera. La posición del "intelectual puro" se torna un verdadero "jacobinismo" estropeado (y en tal sentido, guardando las estaturas intelectuales, Amadeo[3] puede ser aproximado a Croce, como quizá pensaba Jacques Mesnil) o a un "ponciopilatismo" despreciable, o sucesivamente lo uno y lo otro, o también simultáneamente.

En lo que se refiere a la guerra, puede aplicarse a Croce la observación de Lyautey: en realidad el sentimiento nacional de los pretendidos nacionalistas es "atemperado" por un cosmopolitismo de casta, de cultura, etc., tan acentuado, que puede ser considerado como un verdadero instrumento de gobierno, y sus "pasiones" deben ser consideradas, no inmediatas, sino subordinadas a la posesión del poder.

La biografía político-intelectual de Croce no está totalmente recogida en la *Contribución a la crítica de mí mismo.* En lo que se refiere a sus relaciones con la filosofía de la praxis, muchos elementos y motivos esenciales están diseminados en todas sus obras. En el volumen *Cultura y vida moral* (2ª ed., p. 45, pero también

[2] Cfr. *Etica y política,* p. 343: "Hombres de la iglesia, que es preciso entender como la iglesia misma", etcétera.

[3] Amadeo Bordiga. (*N. de la R.*).

en otras páginas como en aquellas en que explica el origen de sus simpatías por Sorel) afirma que, no obstante sus tendencias *naturaliter* democráticas (puesto que el filósofo no puede sino ser democrático), su estómago se negó a digerir la democracia hasta que ésta tomó algún condimento de la filosofía de la praxis, la cual, "cosa sabidísima, se halla impregnada de filosofía clásica alemana". Durante la guerra afirma que la misma es propiamente la guerra de la filosofía de la praxis.[4]



2. Croce como *leader* intelectual de las tendencias revisionistas en la década del 90; Bernstein en Alemania, Sorel en Francia, la escuela económico-jurídica en Italia.

En la carta de Jorge Sorel a Croce, de fecha del 9 de septiembre de 1899, se dice: *Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la "Neue Zeit", nº 46, qu'il avait été inspiré, en une certaine mesure, par vos travaux. Cela est intéressant, parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères a leurs idées.*

De las relaciones intelectuales entre Croce y Sorel existe hoy una documentación muy importante en el epistolario de Sorel a Croce publicado en la *Critica* (1927 y subsiguientes); de ella se deduce la dependencia intelectual de Sorel con respecto a Croce, que ha sido más grande de lo que puede pensarse. Los ensayos del Croce revisionista están publicados en el volumen sobre *Materialismo histórico,* pero a ellos hay que agregar el cap. XI del primer volumen de las *Conversaciones críticas.* En el revisionismo crociano hay que fijar los límites, y en esta primera fase me parece que el límite debe hallarse en la entrevista con el profesor Castellano publicada en la *Voce* y reproducida en el volumen *Cultura y vida moral.* La reducción que Croce hace del materialismo histórico a canon de interpretación histórica robustece críticamente la corriente económico-jurídica en la escuela italiana.

[4] Entrevista de De Ruggiero con Croce publicada en la *Revue de Métaphysique et Morale,* las *Páginas de guerra* y la introducción de 1917 al *Materialismo histórico y economía marxista.*

3. Croce de 1912 a 1932 (elaboración de la teoría de la historia ético-política) tiende a seguir siendo el *leader* de las tendencias revisionistas para llevarlas hasta una crítica radical y hasta la liquidación (político-ideológica) del materialismo histórico, inclusive atenuado, y de la teoría económico-jurídica (confrontar punto II).

Elaboración de la teoría ético-política de la historia. Croce "profundiza" sistemáticamente sus estudios de la teoría de la historia, y esta nueva fase está representada por el volumen *Teoría e historia de la historiografía.* Pero lo más significativo de la biografía científica de Croce es que continúa considerándose el *leader* intelectual de los revisionistas, y su ulterior elaboración de la teoría historiográfica es realizada con esa preocupación: quiere llegar a la liquidación del materialismo histórico, pero quiere que este desarrollo se produzca como consecuencia de su identificación con un movimiento cultural europeo. La afirmación, hecha durante la guerra, de que la guerra misma puede ser considerada como "la guerra del materialismo histórico"; los acontecimientos históricos y culturales de Rusia de 1917 en adelante; estos dos elementos determinan a Croce a desarrollar con mayor precisión su teoría historiográfica, que deberá liquidar toda forma, aun atenuada, de la filosofía de la praxis.[1] Que las teorías historiográficas están dirigidas contra la filosofía de la praxis, lo dice Croce explícitamente en una breve polémica con Corrado Barbagallo publicada en la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29.[2]

La documentación del hecho de que Croce siente con fuerza ser el *leader* de una corriente intelectual europea, y que juzga prominente su posición, con las obligaciones que de ello se derivan, se puede ver especialmente en la *Historia de Italia;* pero ello resulta también de toda una serie de escritos ocasionales y de críticas publicadas en la *Critica.* Hay que recordar también ciertos reconocimientos que son documentos de tal función dirigente: el

[1] Ya antes de la guerra: teorías "activistas", fundadas en concepciones irracionalistas —desarrollo de las mismas en la posguerra—; reacción de Croce (Cfr. *Historia de Italia* y luego discursos y escritos sobre "Historia y antihistoria").

[2] Es de tomar en cuenta la actitud del profesor Luigi Einaudi hacia algunas publicaciones de Croce que expresan esta fase "liquidacionista". Según Einaudi, Croce hace todavía demasiadas concesiones a la filosofía de la praxis, al reconocer a este movimiento de cultura determinados méritos científicos.

más curioso es el de Bonomi, en su libro sobre Bissolati.[3] Prefacio de Schiavi al libro de De Man. Para el período de 1890-900 es interesante la carta de Horacio Raimondo reproducida por el profesor Castellano en su volumen sobre la fortuna de las ideas crocianas.[4]

4. Elementos de la relativa popularidad de Croce: α) elemento estilístico-literario (falta de pedantería y abstrusidad); β) elemento filosófico-metódico (unidad de filosofía y sentido común); γ) elemento ético (serenidad olímpica).

Elementos de la relativa popularidad del pensamiento de Croce, la que es tanto más notable por cuanto en Croce no hay nada que pueda herir la fantasía y suscitar fuertes pasiones, o dar lugar a movimientos de carácter romántico (no se tiene en cuenta aquí la popularidad de las ideas estéticas de Croce, que han alimentado una literatura periodística de aficionados). Un elemento es el estilístico literario. Benjamín Crémieux ha escrito que Croce es el más grande prosista italiano después de Manzoni, pero esta referencia, quizá, pueda suscitar preconceptos errados. Me parece más exacto colocar los escritos de Croce en la línea de la prosa científica italiana, que ha tenido escritores como Galileo. Otro elemento es el ético y reside en la firmeza de carácter de que Croce ha dado pruebas en varios momentos de la vida nacional y europea, como la actitud mantenida durante la guerra y después, actitud que se puede llamar goetheana. Mientras tantos intelectuales perdían la cabeza y no sabían orientarse en el caos general, renegaban de su pasado y fluctuaban lamentablemente en la duda de quién resultaría el más fuerte, Croce se mantuvo en su olímpica serenidad y en la afirmación de su fe en que "metafísicamente el mal no puede prevalecer y que la historia es racionalidad". Pero hay que decir que el elemento más importante de la popularidad de Croce es intrínseco a su pensamiento y al método de su pensar, debiéndosele buscar en la mayor adhesión de la filosofía de Cro-

[3] Sería interesante ver si Bonomi se refiere a Croce en sus *Vie Nuove*.
[4] *Introducción al estudio de las obras de Croce,* Laterza, Bari.

ce a la vida, en comparación con cualquier otra filosofía especulativa. Desde ese punto de vista, es interesante el escrito de Croce titulado *El filósofo*, reproducido en *Eternidad e historicidad de la filosofía* (Rieti, 1930), y todos los escritos recogidos en este volumen, en el cual, brillantemente, se fijan las principales características que distinguen la actividad de Croce de la de los "filósofos" tradicionales. Disolución del concepto de "sistema" cerrado y definido, y, por lo tanto, pedantesco y abstruso, en filosofía; afirmación de que la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico, en su desenvolvimiento, presenta cada vez. La sistematicidad es buscada, no en una estructura arquitectónica externa, sino en la íntima coherencia y fecunda comprensividad de cada solución particular. Por lo tanto, el pensamiento filosófico no es concebido como un desenvolvimiento –de un pensamiento a otro–, sino como un pensamiento de la realidad histórica. Ello explica la popularidad de Croce en los países anglosajones, que es superior a la de los países germánicos; los anglosajones siempre han preferido las concepciones del mundo que no se presentan como grandes y farragosos sistemas, sino como expresiones del sentido común integrado por la crítica y la reflexión, como soluciones de problemas morales y prácticos. Croce ha escrito centenares y centenares de breves ensayos (críticas, apostillas) en los cuales su pensamiento idealista circula íntimamente, sin pedanterías escolásticas; cada solución parece valer por sí misma, y ser aceptable independientemente de las demás soluciones, en cuanto es realmente presentada como expresión del común buen sentido. Más aún: la actividad de Croce se presenta esencialmente como crítica; comienza por destruir una serie de prejuicios tradicionales, y señalar como falsa e inconducente toda una serie de problemas que eran el cómico "dadá" de los filósofos precedentes, etc., identificándose en ello con la actitud que el sentido común ha manifestado siempre hacia esta antigualla.

5. *Croce y la religión*: α) el concepto crociano de la religión (el motivo para el ensayo *Religión y serenidad* está tomado del ensayo de De Sanctis *La negrita de Leopardi* de 1877, *Nueva Antología*, enero de 1877); β) Croce y el cristianismo; γ) vicisitudes del crocismo entre los católicos italianos (neoescolásticos italianos y los varios estadios de sus manifestaciones filosóficas,

filopositivistas, filoidealistas, y actualmente el intento de retornar al tomismo "puro"; carácter eminentemente "práctico" de la actividad del padre Gemelli y su agnosticismo filosófico); *δ*) artículos del Papini y de Ferrabino en la *Nueva Antología,* como manifestaciones eminentes del laicismo católico (cuatro artículos de la *Civiltà Cattolica* de 1932 a 1933, todos dedicados solamente a la introducción a la *Historia de Europa;* luego del tercer artículo, el libro es puesto en el Index); 3) ¿Es Croce un reformador religioso? (Cfr. algunos nuevos ensayos publicados en la *Critica,* en los que se traducen al lenguaje "especulativo" ciertos puntos de teología católica [la gracia, etc.] y en el ensayo sobre el *Caracciolo* de la teología calvinista, etc. "Traducciones" e interpretaciones similares hay contenidas incidentalmente en numerosos escritos de Croce).

Croce y la religión. La posición de Croce con respecto a la religión es uno de los puntos más importantes que es preciso analizar para comprender el significado histórico del crocismo en la historia de la cultura italiana. Para Croce la religión es una concepción de la realidad con una moral que le es inherente, presentada en forma mitológica. Por tanto, es religión toda filosofía, esto es, toda concepción del mundo en cuanto ha devenido "fe", en cuanto es considerada, no como actividad teórica (de creación de un nuevo pensamiento), sino como estímulo para la acción (actividad ético-política concreta, de creación de una nueva historia). Sin embargo, Croce es muy cauto en sus relaciones con la religión tradicional; el escrito más "avanzado" es el capítulo IV de los *Fragmentos de ética,* "Religión y serenidad",[1] que fue publicado por vez primera durante la guerra, hacia fines de 1916 o a comienzos de 1917. Si bien Croce no parece querer hacer ninguna concesión intelectual a la religión (y menos de las del género equívoco que hace Gentile), así como a ninguna forma de misticismo, su actitud es sin embargo muy distinta de la combativa y militante. Esta posición es muy significativa y debe ponerse de relieve.

Una concepción del mundo no puede revelarse como válida e impregnar a toda una sociedad hasta convertirse en una fe, si no demuestra que es capaz de sustituir a las concepciones y creencias anteriores en todos los grados de la vida estatal. Recurrir a la teoría hegeliana de la religión mitológica como filosofía de las sociedades primitivas (la infancia de la humanidad) para justificar la enseñanza confesional, aun cuando sólo sea en las escuelas

[1] P 23 del volumen *Etica y política.*

elementales, no significa más que volver a presentar sofísticamente la fórmula "la religión es buena para el pueblo", y en realidad abdicar y capitular ante la organización clerical. No puede dejar de señalarse que una fe que no consigue traducirse en términos "populares" muestra por ello mismo que es característica de un determinado grupo social.

No obstante dicha posición ante la religión, la filosofía de Croce ha sido muy estudiada por los católicos del grupo neoescolástico, siendo acogidas por Olgiati y Chiocchetti [2] como soluciones para varios problemas particulares. Hubo un período en el que los neoescolásticos, que habían realizado la tentativa de incorporar en el tomismo las modernas doctrinas científicas y el positivismo del siglo XIX ante el descrédito que el positivismo tenía ante los intelectuales y los éxitos del neoidealismo, intentaron hallar un terreno de acuerdo entre el tomismo y el idealismo. De allí que las filosofías de Croce y de Gentile tuviesen tanta fortuna entre ellos. Desde hace algún tiempo los neoescolásticos se están concentrando en un terreno más estrecho y más propio, y combaten toda infiltración idealista en sus doctrinas; ciertamente, creen que pueden heredar todo lo que puede ser salvado del positivismo y apropiárselo, convirtiéndose en los únicos opositores teóricos del idealismo.

Hoy, la oposición de los católicos a Croce se va intensificando, por razones especialmente prácticas (es muy distinta la actitud crítica de *Civiltà Cattolica* hacia Croce que hacia Gentile). Los católicos comprenden muy bien que el significado y la función intelectual de Croce no son comparables a las de un filósofo tradicional, sino que son las de un reformador religioso, que por lo menos consigue mantener la distancia entre los intelectuales y el catolicismo, y también tornar difícil, en cierta medida, una fuerte renovación clerical entre las masas populares. Para Croce, "después de Cristo, todos nos hemos convertido en cristianos", o sea que la parte vital del cristianismo ha sido absorbida por la civilización moderna, y que se puede vivir sin religión mitológica.

La polémica anticrociana de los católicos laicos no es de mucha monta; deben ser recordados el artículo de Giovanni Papini

[2] El libro de Olgiati sobre Marx está construido con materiales críticos crocianos; Chiocchetti, en su volumen *La filosofía de Croce*, sostiene que deben ser acogidas algunas doctrinas crocianas, como la del origen práctico del error.

Croce y la cruz[3] en la *Nueva Antología* del 1º de marzo de 1932, y el de Aldo Ferrabino *Europa en utopía,* en la *Nueva Antología* del 1º de abril de 1932.

Nota I. La observación de mayor relieve y más congruente hecha por Papini a la *Historia de Europa,* es la relativa a las órdenes religiosas. Pero la observación no es válida, dado que es muy cierto que después del Concilio de Trento y de la fundación de la Compañía de Jesús no surgió ninguna gran orden religiosamente activa y fecunda, de nuevas y renovadas corrientes de sentimiento cristiano; surgieron nuevas órdenes, es verdad, pero éstas tuvieron, por decirlo así, un carácter predominantemente administrativo y corporativo. El jansenismo y el modernismo, que fueron los dos grandes movimientos religiosos y renovadores que surgieron en el seno de la iglesia en ese período, no han suscitado órdenes nuevas o renovado las viejas.

Nota II. El artículo de Ferrabino es más notable por una cierta reivindicación del realismo histórico contra las abstracciones especulativas. Pero también es abstracto y presenta una improvisación interpretativa de la historia del siglo XIX, muy desordenada y de carácter católico-retórico, con prevalencia de la retórica. La observación de la pág. 348 relativa a Marx es anacrónica, puesto que las teorías marxistas sobre el Estado estaban elaboradas antes de la formación del imperio alemán y, antes bien, fueron abandonadas por la socialdemocracia justamente en el período de expansión del principio imperial; lo que demuestra, al contrario de lo que escribe Ferrabino, que el Imperio tuvo la capacidad de influir y asimilar todas las fuerzas sociales de Alemania.

6. Croce y la tradición italiana (o una corriente determinada de la tradición italiana); teorías históricas de la Restauración —escuela de los moderados—, la revolución pasiva de Cuoco se torna fórmula de "acción", de "incitadora" de la energética ético-nacional que era —dialéctica "especulativa" de la historia, mecanicismo arbitrario de ésta (cfr. la posición de Proudhon criticada en la *Miseria de la filosofía*)—, dialéctica de los intelectuales que se consideran a sí mismos como representantes de la tesis y la antítesis y, por lo tanto, como elaboradores de la síntesis —¿este no "empeñarse" enteramente en el acto histórico no es una forma de escepticismo? (¿o poltronería?) ¿Y no es ello mismo un "acto" político?

[3] Juego de palabras, puesto que "croce" en italiano significa "cruz" (*N. del T.*).

Croce y la tradición historiográfica italiana. Se puede decir que la historiografía de Croce es una resurrección de la historiografía de la Restauración adaptada a las necesidades y a los intereses del período actual. Croce continúa la historiografía de la escuela neogüelfa de antes de 1848, que fue robustecida por el hegelianismo de los moderados, que después de 1848 continuaron la corriente neogüelfa. Esta historiografía es un hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación fundamental es un temor pánico ante los movimientos jacobinos y ante toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico. Véase cómo la fórmula crítica de Vincenzo Cuoco sobre las "revoluciones pasivas" que, cuando fue emitida (después del trágico experimento de la República Partenopea de 1799) tenía un valor de advertencia y habría debido crear una moral nacional de mayor energía y de iniciativa revolucionaria popular, se convirtió, a través del cerebro y del pánico social de los neogüelfos moderados, en una concepción positiva, en un programa político y en una moral que, detrás de los rutilantes oropeles retóricos y nacionalistas de "primado", de "iniciativa italiana", de *L'Italia farè da sé,* escondía la inquietud del "aprendiz de hechicero" y la intención de capitular y abdicar ante la primera amenaza seria de una revolución profundamente popular, esto es, radicalmente nacional.

Un fenómeno cultural similar al de los neogüelfos-moderados, si bien en una posición histórico-política más avanzada, es el sistema de ideología de Proudhon en Francia. Aun cuando la afirmación puede parecer paradojal, creo que se puede decir que Proudhon es el Gioberti de la situación francesa, porque aquél tiene ante el movimiento obrero francés la misma posición de Gioberti ante el movimiento liberal-italiano. Hay en Proudhon la misma mutilación del hegelianismo y de la dialéctica que en los moderados italianos. Por tanto la crítica a esta concepción política historiográfica es la misma, siempre viva y actual, que la contenida en la *Historia de la filosofía.* Esta concepción fue definida por Edgar Quinet como "revolución-restauración", lo cual no es más que la traducción francesa del concepto de "revolución pasiva", interpretado "positivamente" por los moderados italianos. El error filosófico (¡de origen práctico!) de tal concepción consiste en que en el proceso dialéctico se presupone "mecánicamente" que la tesis debe ser "conservada" por la antítesis, a fin de que

no sea destruido el proceso mismo; el cual, por tanto, es "previsto" como una repetición al infinito, mecánica y arbitrariamente fijada. En realidad, se trata de uno de los tantos modos de "ponerle las bragas al mundo", una de las formas de racionalismo antihistórico. La concepción hegeliana, aun en su forma especulativa, no consiente tales domesticaciones y constricciones mutiladoras; tampoco da lugar a formas de irracionalismo y de arbitrariedad, como las contenidas en la concepción bergsoniana. En la historia real, la antítesis tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación, sin que se pueda establecer "a priori" lo que de la tesis será "conservado" en la síntesis, sin que se puedan "medir" los golpes como en un "ring" convencionalmente regulado. Que esto ocurra luego realmente es cuestión de "política" inmediata, porque en la historia real el proceso dialéctico se desmenuza en momentos parciales innumerables; el error consiste en elevar a momento metódico lo que es pura inmediatez, elevando con ello la ideología a filosofía.[1]

Que tal modo de concebir la dialéctica es errado y "políticamente" peligroso, lo comprobaron los moderados hegelianos del Risorgimento, como Spaventa; basta recordar sus observaciones sobre aquellos que querrían, con el pretexto de que el momento de la autoridad es imprescindible y necesario, conservar al hombre en la "cuna" y en la esclavitud. Pero no podían reaccionar más allá de ciertos límites, más allá de los límites del grupo social al cual se trataba "concretamente" de hacer salir de la "cuna"; la composición fue hallada en la concepción de "revolución-restauración", o sea, en un conservadorismo reformista atemperado. Se puede observar que tal modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, quienes se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, los que personifican la "catarsis" del momento económico al momento ético-político, esto es, la síntesis del proceso dialéctico mismo; síntesis que "manipulan" especulativamente en su cerebro, dosificando

[1] Sería como si se considerase "elemento" matemático lo que resulta de este apólogo: "Se pregunta a un niño: Tienes una manzana; das la mitad a tu hermano; ¿cuánta manzana comerás tú? Responde el niño: Una manzana. ¿Pero, cómo? ¿No has dado media manzana a tu hermano? No, yo no se la he dado", etc. En el sistema lógico se introduce el elemento pasional inmediato y luego se pretende que se mantenga intacto el valor instrumental del sistema.

los elementos "arbitrariamente" (o sea, pasionalmente). Esta posición justifica su no "empeñarse" enteramente en acto histórico real y es indudablemente cómoda; es la posición de Erasmo ante la Reforma.

7. Significado real de la fórmula "historia ético-política". Es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la "hegemonía". La filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política. La oposición entre las doctrinas hstóricas crocianas y la filosofía de la praxis estriba en el carácter especulativo de la concepción de Croce. Concepción del Estado en Croce.

Definición del concepto de historia "ético-política".[1] Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consentimiento, en la vida y en el desenvolvimiento de la actividad del Estado y de la sociedad civil. Esta interpretación que Croce ha realizado del problema historiográfico, reproduce su interpretación del problema estético; el momento ético-político es en la historia lo que el momento de la "forma" es en el arte. Es la "liricidad" de la historia, la "catarsis" de la misma. Pero las cosas no son tan simples en la historia como en el arte. En el arte, la producción de "liricidad" es perfectamente individualizada en un modo cultural personalizado, en el cual se puede admitir la identificación de contenido y de forma y la llamada dialéctica de los distintos en la unidad del espíritu (se trata sólo de traducir al lenguaje historicista el lenguaje especulativo, o sea, de hallar si este lenguaje especulativo tiene un valor instrumental concreto que sea superior a los precedentes valores instrumentales).

[1] Relaciones de las teorías crocianas de la historia ético-política o historia "religiosa" con las teorías historiográficas de Fustel de Coulanges, como están contenidas en el libro sobre la *Ciudad antigua.* Debe hacerse notar que la *Ciudad antigua* fue publicada por Laterza en años recientes (quizás en 1928), más de cuarenta años después de que fue escrita (F. de Coulanges murió en 1889), y poco después de que fue ofrecida una traducción por el editor Vallecchi. Debe pensarse que la atención de Croce debió haberse sentido atraída por el libro francés mientras elaboraba sus teorías y preparaba sus libros. Hay que recordar que en la *Contribución a la crítica,* en las últimas líneas (1915), Croce anuncia que desea escribir la *Historia de Europa.* Las reflexiones sobre la guerra son las que le han orientado hacia estos problemas historiográficos y de ciencia política.

Pero en la historia y en la producción de la historia, la representación "individualizada" de los Estados y de las naciones es mera metáfora. Las "distinciones" que es preciso hacer en tales representaciones no son y no pueden ser presentadas "especulativamente", so pena de caer en una nueva forma de retórica y en una nueva especie de "sociología", que aun siendo especulativa sería una abstracta y mecánica sociología; ellas existen como distinciones de grupos "verticales" o como estratificaciones "horizontales", o sea, como coexistencia y yuxtaposición de culturas y civilizaciones diversas, vinculadas por la coerción estatal y organizadas culturalmente en una "conciencia moral", contradictoria y al mismo tiempo "sincrética". Aquí es preciso realizar una crítica de la concepción crociana del momento político como momento de la "pasión" (inconcebibilidad de una "pasión" permanente y sistemática), su negación de los partidos políticos (que son la manifestación concreta de la inconcebible permanencia pasional, la prueba de la contradicción interna del concepto de "política-pasión"), y por tanto, la inexplicabilidad de los ejércitos permanentes y de existencia organizada de la burocracia militar y civil; la necesidad para Croce y la filosofía crociana de ser la matriz del "actualismo" gentiliano. Y en verdad, sólo en una filosofía ultraespeculativa como la actualista, hallan una composición formal y verbal las contradicciones e insuficiencias de la filosofía crociana. Pero, al mismo tiempo, el actualismo muestra del modo más evidente el carácter poco concreto de la filosofía de Croce, así como el "solipsismo" documenta la íntima debilidad de la concepción subjetiva-especulativa de la realidad. Que la historia ético-política es la historia del momento de la hegemonía, puede verse a través de toda una serie de escritos teóricos de Croce (y no sólo en los contenidos en el volumen *Etica y política*). De estos escritos hay que hacer un análisis concreto. Se puede ver también, y especialmente a través de algunos esbozos esparcidos sobre el concepto del Estado. Por ejemplo, en cierto lugar Croce afirma que no siempre hay que buscar al "Estado" donde lo indiquen las instituciones oficiales, porque tal vez éste podría hallarse en los partidos revolucionarios; [2] la afirmación no es paradojal según la

[2] Esta proposición de Croce es muy importante para entender plenamente su concepción de la historia y de la política. Sería útil analizar en concreto estas tesis en los libros de historia de Croce, en cuanto concretamente están incorporados a ellos.

concepción Estado-hegemonía-conciencia moral, porque puede realmente suceder que la dirección política y moral del país no sea ejercida en un determinado momento difícil por el gobierno legal, sino por una organización "privada" y aun por un partido revolucionario. No es difícil mostrar cuán arbitraria es la generalización que Croce hace de esta observación de sentido común.

El problema más importante que discutir en este párrafo es el siguiente: si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, esto es, si no reconoce la realidad de un momento de hegemonía, no da importancia a la dirección cultural y moral y juzga los hechos de superestructura como meras "apariencias". Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino al contrario, la fase más reciente de su desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los meramente económicos y políticos. Croce ha cometido el grave error de no aplicar a la crítica de la filosofía de la praxis los criterios metodológicos que aplica al estudio de corrientes filosóficas mucho menos importantes y significativas. Si emplease dichos criterios podría hallar que el juicio contenido en el término "apariencia" para las superestructuras no es sino el juicio de la "historicidad" de las mismas, expresado en polémica con concepciones dogmáticas populares y, por lo tanto, con un lenguaje "metafórico" adaptado al público al cual es destinado. La filosofía de la praxis criticará, por tanto, como indebida y arbitraria, la reducción de la historia a mera historia ética-política, pero no excluirá a ésta. La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis debe buscarse en el carácter especulativo del crocismo.

8. Trascendencia, teología, especulación. Historicismo especulativo e historicismo realista. Subjetivismo idealista y concepción de las superestructuras en la filosofía de la praxis. Ardid polémico de Croce, que "hoy" da un significado metafísico, trascendente, especulativo, a los términos de la filosofía de la praxis; de allí la "identificación" de la estructura con un "dios" oculto. (De las diversas ediciones de los libros de Croce, extraer los juicios sucesivos, siempre modificados sin justificación específica, sobre la importancia y la estatura filosófica de los fundadores de la filosofía de la praxis.)

Trascendencia, teología, especulación. Croce aprovecha toda ocasión para poner de relieve que él, en su actividad de pensador, ha tratado con ahínco de borrar de su filosofía toda traza y residuo de trascendencia y teología, y por lo tanto de metafísica entendida en el sentido tradicional. Así, en relación al concepto de "sistema", ha valorizado el concepto de problema filosófico. Así, ha negado que el pensamiento produzca abstractamente otro pensamiento, y afirmado que los problemas que el filósofo debe resolver no son una filiación abstracta del pensamiento filosófico precedente, sino que son propuestos por el desarrollo histórico actual, etc. Croce ha llegado a afirmar que su ulterior y reciente crítica de la filosofía de la praxis está realmente vinculada a esta su preocupación antimetafísica y antiteológica, en cuanto la filosofía de la praxis sería teologizante y el concepto de "estructura" no sería más que la representación ingenua del concepto de un "dios oculto". Es preciso reconocer los esfuerzos de Croce por vincular la filosofía idealista a la vida; y entre sus contribuciones positivas a la ciencia deberá contarse su lucha contra la trascendencia y la teología en sus formas peculiares de pensamiento religioso-confesional. Pero que Croce haya logrado éxito plenamente en su intento, no es posible admitirlo; la filosofía de Croce sigue siendo "especulativa" y en ella no sólo hay una huella de trascendencia y de teología, sino que es toda la trascendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más tosca corteza mitológica. La imposibilidad en que parece hallarse Croce de comprender la función de la filosofía de la praxis (hasta el punto de dejar la impresión de que se trata no de una grosera *ignoratio elenchi,* sino de un ardid polémico, mezquino y leguleyo), muestra cómo el prejuicio especulativo lo enceguece y lo desvía.

La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en cuanto despojada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad, convertida en puro humanismo. Si el concepto de estructura es concebido "especulativamente", se convierte por cierto en un "dios oculto"; pero la verdad es que no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales se mueven y obran los hombres reales, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la "filología" y no de la "especulación". Como algo "cierto" que también será "verdadero", pero que

debe ser estudiado antes que nada en su "certeza", para poder ser estudiado como "verdad".

No sólo la filosofía de la praxis está vinculada al inmanentismo, sino también la concepción subjetiva de la realidad, en cuanto la invierte, explicándola como hecho histórico, como "subjetividad histórica de un grupo social", como hecho real que se presenta en forma de fenómeno de "especulación" filosófica y es simplemente un hecho práctico, la forma de un concreto contenido social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a dotarse de unidad moral. La afirmación de que se trata de una apariencia no tiene ningún significado trascendente ni metafísico, sino que es la simple afirmación de su historicidad, de ser "muerte-vida", de su devenir caduco porque una nueva conciencia social y moral, más comprensiva y superior, se está desarrollando; que se considera a sí misma "vida", "realidad", en relación al pasado muerto y que, al mismo tiempo, se resiste a morir. La filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología, aun en su última encarnación especulativa; el historicismo idealista crociano permanece aún en la fase teológico-especulativa.

9. La historia de Europa vista como "revolución pasiva". ¿Puede hacerse una historia de Europa del siglo XIX sin tratar orgánicamente la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas? ¿Y puede hacerse una historia de Italia en los tiempos modernos sin las luchas del Risorgimento? En un caso como en otro, Croce, por razones extrínsecas y tendenciosas, prescinde del momento de la lucha, en que la estructura es elaborada y modificada, y plácidamente considera historia al momento de la expansión cultural o ético-política. ¿Tiene una significación "actual" la concepción de la "revolución pasiva"? ¿Estamos en un período de "revolución-restauración", que debe ser ajustado, organizado ideológicamente y exaltado líricamente? ¿Tendrá Italia, en comparación con la URSS, la misma relación que tuviera la Alemania (y Europa) de Kant-Hegel con la Francia de Robespierre-Napoleón?

Paradigmas de historia ético-política. La *Historia de Europa* parece ser el ensayo de historia ético-política que debe convertirse en el paradigma de la historiografía crociana, ofrecida a la cultura

europea. Pero es preciso tener en cuenta otros ensayos. *Historia del reino de Nápoles, Historia de Italia de 1871 a 1915,* y también *La revolución napolitana de 1799* y la *Historia de la edad barroca en Italia.* Los más tendenciosos y demostrativos son, sin embargo, la *Historia de Europa* y la *Historia de Italia.* Ante estos dos ensayos se plantean rápidamente las preguntas siguientes: ¿es posible escribir (concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin tratar orgánicamente de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas? ¿Y puede hacerse una historia de Italia en la edad moderna sin tratar de las luchas del Risorgimento? O sea: ¿ es por casualidad o por una razón tendenciosa que Croce comienza sus narraciones en 1815 y 1871, prescindiendo del momento de la lucha, del momento en que se elaboran, se unifican y se ordenan las fuerzas en contraste; del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora en el fuego y con el hierro; en que un sistema de relaciones sociales se disgrega y decae y otro surge y se afirma; y en cambio considera plácidamente como historia el momento de la expansión cultural o ético-política? Se puede decir, por lo tanto, que su libro la *Historia de Europa* no es sino un fragmento de historia, el aspecto "pasivo" de la gran revolución que se inició en Francia en 1789, se derramó por Europa con los ejércitos republicanos y napoleónicos, dando un violento sacudón a los viejos regímenes y determinando, no su caída inmediata como en Francia, sino la corrosión "reformista" que duró hasta 1870.

Plantéase el problema de si esta elaboración crociana, en su tendenciosidad, no tiene una referencia actual e inmediata; si no tiene el fin de crear un movimiento ideológico correspondiente al del tiempo estudiado por Croce, de revolución-restauración, en el cual las exigencias que en Francia hallaron una expresión jacobina-napoleónica, fueron satisfechas por pequeñas dosis, en forma legal y reformista, lográndose así salvar la posición política y económica de las viejas clases feudales, evitar la reforma agraria y, especialmente, que las masas populares atravesasen un período de experiencias políticas como las verificaciones en Francia del jacobinismo, en 1831, y en 1848. Pero en las condiciones actuales, el movimiento correspondiente al del liberalismo moderado y conservador, ¿no sería precisamente el movimiento fascista?

Quizá no carezca de significación el hecho de que en los primeros años de su desarrollo, el fascismo afirmase su vinculación

con la vieja derecha o derecha histórica. Podría ser una de las tantas manifestaciones paradojales de la historia (una astucia de la naturaleza, para decirlo a la manera de Vico) el que Croce, movido por preocupaciones determinadas, contribuyese al reforzamiento del fascismo, proveyéndolo indirectamente de una justificación mental, luego de haber contribuido a depurarlo de algunas características secundarias de orden superficialmente romántico, pero no por eso menos irritantes para la compostura clásica de Goethe. La hipótesis ideológica podría ser presentada en estos términos: existiría una revolución pasiva en el hecho de que por medio de la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, fuesen introducidas en la estructura económica del país modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento "plan de producción", y se acentuaría la socialización y cooperación en la producción sin por ello tocar (o limitándose sólo a regular y fiscalizar) la apropiación individual y de grupo de la ganancia. En el cuadro concreto de las relaciones sociales italianas, ésta podría ser la única solución para desarrollar las fuerzas productivas de la industria bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales, en concurrencia con las más avanzadas formaciones industriales de países que monopolizan las materías primas y han acumulado capitales imponentes.

Que tal esquema pueda traducirse a la práctica, en qué medida y a través de qué formas, todo ello tiene un valor relativo; lo que importa política e ideológicamente es que puede tener, y la tiene realmente, la virtud de crear un período de expectación y esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como la gran masa de pequeños burgueses urbanos y rurales, y por lo tanto, de mantener el sistema hegemónico y las fuerzas de coerción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales.

Esta ideología serviría como elemento para una "guerra de posición" en el campo económico (la libre concurrencia y el libre cambio corresponderían a la guerra de movimiento internacional), así como la "revolución pasiva" en el campo político. En la Europa de 1789 a 1870 se ha tenido una guerra de movimiento (política) en la Revolución Francesa y una larga guerra de posición de 1815 a 1870; en la época actual, la guerra de movimiento se ha desarrollado políticamente desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921, y es seguida por una guerra de posición, cuyo represen-

tante además de práctico (para Italia), ideológico (para Europa), es el fascismo.

10. La "libertad" como identidad de historia y de espíritu y la "libertad" como ideología inmediatamente circunstanciada, como "superstición", como instrumento práctico de gobierno (si se dice que la "naturaleza" del hombre es el "espíritu", se dice que ella es la "historia", esto es, el conjunto de las relaciones sociales en proceso de desarrollo y aun de unidad de la naturaleza y de la historia, de las fuerzas materiales y de las espirituales o culturales, etc.).

Si la historia es la historia de la libertad —según la proposición de Hegel— la fórmula es válida para la historia del género humano de todo tiempo y lugar; la historia de las satrapías orientales también es libertad. Libertad, significa, entonces, sólo "movimiento", desarrollo, dialéctica. También la historia de las satrapías orientales ha sido libertad, porque ha sido movimiento, desarrollo; tan cierto es, que las satrapías se derrumbaron. Más aún: la historia es libertad en cuanto es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación, lucha en la cual la libertad y la revolución continuamente prevalecen sobre la autoridad y la conservación. Pero en tal caso, cada corriente, cada partido, ¿no son expresiones de la libertad, momentos dialécticos del proceso de libertad? ¿Cuál es, entonces, la característica del siglo XIX en Europa? No la de ser la historia de la libertad, sino de ser la historia de la libertad consciente de serlo. En el siglo XIX existe en Europa una conciencia crítica que antes no existía, se hace historia sabiendo lo que se hace, sabiendo que la historia es historia de la libertad, etc. La acepción del término "liberal" en Italia, por ejemplo, ha sido en este período muy extensa y comprensiva. En los *Annali d'Italia* de Pietro Vigo son liberales todos los no clericales, todos los adversarios del partido del *Silabus;* por lo tanto, el liberalismo comprende también a los internacionalistas. Pero se ha constituido una corriente y un partido que se llama específicamente liberal, que de la posición especulativa y contemplativa de la filosofía hegeliana ha hecho una ideología política inmediata, un instrumento práctico de dominio y de hegemonía social,

un medio de conservación de determinadas instituciones políticas y económicas fundadas en el curso de la Revolución Francesa y del reflujo que la misma tuvo en Europa. Había nacido un nuevo partido conservador, se había constituido una nueva posición de autoridad, y este nuevo partido tendía precisamente a fundirse con el del Silabus. Y a esta coalición se la llamaría partido de la libertad.

Plantéanse algunos problemas: 1) ¿Qué significaba concretamente "libertad" para cada una de las tendencias europeas del siglo XIX? 2) ¿Movíanse estas tendencias por el concepto de libertad, o más bien por el contenido particular con que llenaban el concepto formal de libertad? ¿Acaso el hecho de que ningún partido hubiese centralizado las aspiraciones de las grandes masas campesinas por una reforma agraria, ha impedido a estas masas convertirse en fieles de la religión de la libertad, siendo que la libertad para ellas es sólo la libertad y el derecho de conservar sus supersticiones bárbaras, su primitivismo, constituyéndose en ejército de reserva del partido del *Silabus*? Un concepto como el de libertad, que se presta para ser empleado por los mismos jesuitas contra los liberales, los cuales son considerados como libertinos frente a los "verdaderos" partidarios de la libertad, ¿no es, de hecho, una envoltura conceptual que vale por el nudo real que cada grupo coloca en ella? ¿Puédese, por consiguiente, hablar de "religión de la libertad"? ¿Qué significa en este caso "religión"? Para Croce es religión toda concepción del mundo que se presente como moral. Pero ¿ha ocurrido ello con la "libertad"? Ella ha sido religión para un reducido número de intelectuales; en las masas se ha presentado como elemento constitutivo de una combinación o liga ideológica, cuya parte constitutiva prevalente era la vieja religión católica y de la cual otro elemento importante, si no decisivo desde el punto de vista laico, era el de "patria". Y no se diga que el concepto de patria era un sinónimo de "libertad"; era ciertamente un sinónimo, pero de Estado, o sea de autoridad y no de "libertad"; era un elemento de "conservación" y una fuente de persecuciones y de un nuevo Santo Oficio.

Me parece que Croce no consigue, ni desde su punto de vista, mantener la distinción entre "filosofía" e "ideología", entre "religión" y "superstición", que en su modo de pensar y en su polémica con la filosofía de la praxis es esencial. Cree tratar de una filosofía y trata de una ideología; cree tratar de una religión y

trata de una superstición; cree escribir una historia en la cual el elemento de clase sea exorcizado, y en cambio escribe, con gran agudeza y mérito, la obra política maestra para una determinada clase, consiguiendo presentar y hacer aceptar las condiciones de su existencia y desarrollo de clase como un principio universal, como concepción del mundo, como religión; esto es, describe en acto el desarrollo de un medio práctico de gobierno y de dominio. El error de origen práctico no ha sido cometido, en tal caso, por los liberales del siglo XIX, los cuales, al contrario, han prácticamente triunfado, han alcanzado los fines propuestos. El error de origen práctico fue cometido por su historiador Croce, el cual, después de haber distinguido filosofía de ideología, termina confundiendo una ideología política con una concepción del mundo, demostrando prácticamente que la distinción es imposible, que no se trata de dos categorías, sino de una misma categoría histórica, y que la distinción es sólo de grado. Es filosofía la concepción del mundo que expresa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero, concebido en movimiento y, por lo tanto, visto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino en los futuros y mediatos; es ideología cada particular concepción de los grupos internos de la clase, que se proponen ayudar a la solución de problemas inmediatos y circunscritos. Pero para las grandes masas de la población gobernada y dirigida, la filosofía y la religión del grupo dirigente y sus intelectuales se presentan siempre como fanatismo y superstición, como motivo ideológico propio de una masa servil. ¿Y el grupo dirigente no se propone, acaso, perpetuar este estado de cosas? Croce debería explicar por qué la concepción del mundo de la libertad jamás pudo llegar a ser elemento pedagógico de la enseñanza en las escuelas elementales, y por qué él mismo, siendo ministro, introdujo en ellas la enseñanza de la religión confesional. Esta ausencia de "expansividad" entre las grandes masas es el testimonio del carácter restringido, inmediatamente práctico, de la filosofía de la libertad.[1]

[1] A propósito del concepto de autoridad y de libertad debe meditarse especialmente sobre el capítulo "Estado e iglesia en sentido ideal, y su lucha perpetua en la historia", del libro *Etica y política* (pp. 339 y ss.). Este capítulo es de extremo interés porque en él están implícitamente atenuados la crítica y la oposición a la filosofía de la praxis, y el elemento "económico" y práctico halla una consideración en la dialéctica histórica.

11. ¿Puede decirse que la concepción de Croce, aun después de la elaboración sufrida en los últimos años carezca de trazas de la filosofía de la praxis? Las huellas de una filosofía de la praxis hállanse en la solución de *problemas particulares.* Véase si el conjunto de estos problemas no contiene implícitamente una elaboración total de la filosofía de la praxis, o sea: toda la metodología o filosofía de Croce; si los problemas no directamente vinculables con los correspondientes de la filosofía de la praxis lo son, en cambio, directamente con otros.

¿Puede decirse, a pesar de ello, que en la concepción de Croce, aun después de la elaboración sufrida en los últimos años, no haya más rastros de la filosofía de la praxis? [2] ¿El historicismo de Croce se ha liberado de todo influjo de su experiencia intelectual de los años que van de 1890 a 1900? La posición de Croce en ese orden de cosas resulta de varios escritos; son especialmente interesantes el prefacio de 1917 de la nueva edición del *Materialismo histórico,* la sección dedicada al materialismo histórico en la *Historia de la historiografía del siglo* XIX y la *Contribución a la crítica de mí mismo.* Pero si interesa lo que Croce piensa de sí mismo, ello no es suficiente ni agota el problema.

Según Croce, su posición ante la filosofía de la praxis no es la de un ulterior desarrollo (superación) por el cual la filosofía de la praxis se hubiese convertido en un momento de una concepción más elaborada, sino que el valor de la experiencia, según él, habría sido sólo negativo, en el sentido de que contribuyó a destruir prejuicios, residuos pasionales, etc. Para emplear una metáfora tomada del lenguaje de la física, la filosofía de la praxis habría operado como cuerpo catalítico sobre la mentalidad de

[2] Sobre "residuos" o supervivencias (pero que en realidad son elaboraciones que tienen su organicidad peculiar) en la filosofía de Croce sobre la doctrina de la filosofía de la praxis se está constituyendo una cierta literatura. Cfr. por ejemplo, el ensayo de Enzo Tagliacozzo, *En memoria de Antonio Labriola* (*Nuova Italia,* 20 de diciembre de 1934, 20 de enero de 1935, especialmente en la segunda entrega), el ensayo de Edmundo Cione, *La lógica del historicismo,* Nápoles, 1933 (De una crítica que sobre este ensayo publica la *Nuova Rivista Storica,* enero-febrero de 1935, pp. 132-134, resulta que para Cione sólo con la *Historia de Europa* se libera Croce de las supervivencias de la filosofía de la praxis. Estos y otros ensayos deben ser vistos). En una crítica de algunas publicaciones de Guido Calogero (*Crítica,* mayo de 1935), Croce se refiere al hecho de que Calogero llama "filosofía de la praxis" a su interpretación personal del actualismo gentiliano. Cuestiones de terminología (y acaso no sólo de terminología, que es preciso aclarar).

Croce, esto es como cuerpo necesario para obtener el nuevo producto, pero del cual no queda huella en el producto mismo. Pero, ¿es ello realmente cierto? A mí me parece que, bajo la forma y el lenguaje especulativos, es posible descubrir en la concepción de Croce más de un elemento de la filosofía de la praxis. Quizá se podría decir también que esta investigación tendría un inmenso significado histórico e intelectual en la época actual; del mismo modo que la filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo al lenguaje historicista, la filosofía de Croce es, en medida considerabilísima, la retraducción al lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis. En febrero de 1917, en una breve nota que precedía a la reproducción del escrito de Croce *Religión y serenidad*,[3] entonces recientemente aparecido en la "Crítica", escribía yo que así como el hegelianismo ha sido la premisa de la filosofía de la praxis en el siglo XIX, en el origen de la civilización contemporánea, del mismo modo la filosofía de Croce podía ser la premisa de una renovación de la filosofía de la praxis en nuestros días, para nuestras generaciones. El problema está apenas apuntado, en forma primitiva e inadecuada, porque en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y de política, no estaba claro para mí, que era más bien de tendencia crociana. Pero ahora, aun cuando quizá sin la madurez y la capacidad que el asunto requiere, me parece que la posición debe ser retomada y presentada en forma críticamente más elaborada. Esto es: hay que realizar en relación a la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis realizaron con la filosofía hegeliana. Y éste es el único modo históricamente fecundo de determinar una renovación adecuada de la filosofía de la praxis, de elevar esta concepción que, por las necesidades de la vida práctica inmediata, se ha ido "vulgarizando", a la altura que debe alcanzar para la solución de los objetivos más complejos que el desarrollo actual que la lucha plantea, esto es, la creación de una nueva cultura integral, que tenga los caracteres de masa de la reforma protestante y del iluminismo francés, los caracteres de la clasicidad de la cultura griega y el Renacimiento italiano, una cultura que, retomando las palabras de Carducci, sintetice a Maximiliano Robespierre con Emmanuel Kant, la política y la filosofía, en

[3] Cfr. *Etica y política*, pp 23-25.

una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social, no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial.

Es necesario que la herencia de la filosofía clásica alemana sea, no sólo inventariada, sino convertida en vida activa; por ello es necesario arreglar cuentas con la filosofía de Croce, puesto que para nosotros, italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana, que representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana.

Croce combate con mucho encarnizamiento a la filosofía de la praxis y en su lucha recurre a aliados paradojales, como el mediocrísimo De Man. Este encarnizamiento es sospechoso; puede ser una coartada para evitar el arreglo de cuentas. Sin embargo, hay que realizar dicho arreglo de cuentas, del modo más amplio y profundo posible. A un trabajo de ese género, un *Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiese tener un significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para la generación precedente a la guerra mundial, valdría la pena que todo un grupo de hombres dedicase diez años de actividad.

Nota I. Las huellas de la filosofía de la praxis pueden hallarse especialmente en la solución que ha dado Croce a problemas particulares. Un ejemplo típico me parece que es la doctrina del origen práctico del error. En general, puede decirse que la polémica contra la filosofía del acto puro de Gentile ha obligado a Croce a un mayor realismo y a demostrar cierto fastidio e intolerancia, por lo menos, para las exageraciones del lenguaje especulativo, convertido en jerga y "ábrete sésamo" en manos de los cofrades menores del actualismo.

Nota II. La filosofía de Croce no puede, sin embargo, ser examinada independientemente de la de Gentile. Un *Anti-Croce* debe ser también un *Anti-Gentile;* el actualismo gentiliano dará los efectos de claro-oscuro al cuadro, efectos éstos que son necesarios para dar mayor relieve al mismo.

12. La concepción de la historia como ético-política, como reacción frente al "economismo" y al mecanicismo fatalista, y como "canon empírico" de investigación histórica.

De todo lo dicho precedentemente, resulta que la concepción historiográfica de Croce, de la historia como historia ético-política, no debe ser juzgada como una futileza digna de ser rechazada sin más. Es preciso dejar sentado con gran energía que el pensamiento historiográfico de Croce, aun en su fase más reciente, debe ser estudiado y meditado con la máxima atención. Esto representa esencialmente una reacción ante el "economismo" y el mecanicismo fatalista, si bien se presenta como una superación destructiva de la filosofía de la praxis. También para juzgar el pensamiento crociano vale el criterio de que una corriente filosófica debe ser criticada y valorada no por lo que pretende ser, sino por lo que realmente es y se manifiesta en las obras históricas concretas.

Para la filosofía de la praxis, el método especulativo mismo no es futileza, sino que ha sido fecundo de valores "instrumentales" del pensamiento en el desarrollo de la cultura, valores instrumentales que la filosofía de la praxis ha incorporado a sí (La dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce debe, entonces, ser apreciado, cuanto menos, como valor instrumental. Así, puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgínica de la sociedad civil y el Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consentimiento como forma necesaria del bloque histórico concreto. Que ello no es "fútil", está demostrado por el hecho de que contemporáneamente a Croce, el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las fiversas formas "economistas", ha revalorado el frente de la lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza, y como forma actual de la doctrina de la "revolución permanente" de 1848. Para la filosofía de la praxis, la concepción ético-política de la historia, en cuanto es independiente de toda concepción realista, puede ser considerada como "canon empírico" de investigación histórica que debe tenerse siempre presente para el examen y la profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historia parcial y extrínseca (historia de las fuerzas económicas como tales, etc.).

1) Elementos de historia ético-política en la filosofía de la praxis: concepto de hegemonía, revaloración del frente filosófico, estudio sistemático de la función de los intelectuales en la vida estatal e histórica, doctrina del partido político como vanguardia de todo movimiento histórico progresista.

2) *Croce-Loria*. Se puede mostrar que en Croce y en Loria la diferencia de interpretación de la filosofía de la praxis no es muy grande. Croce, al reducir la filosofía de la praxis a un canon práctico de interpretación histórica por el cual se llama la atención de los historiadores hacia la importancia de los hechos económicos, no ha hecho otra cosa que reducirla a una forma de "economismo". Si se despoja a Loria de todas sus extravagancias estilísticas y fantasmagorías desenfrenadas (cierto es que así se perdería mucho de lo que es característico de Loria), se ve que éste se acerca a Croce en el núcleo serio de su interpretación (Cfr. a este propósito *Conversaciones críticas*, I, pp. 291 y ss.).

3) Historia especulativa y necesidad de una Minerva más grande. Leon Battista Alberti ha escrito sobre los matemáticos: "Aquéllos, con el solo ingenio separado de la materia miden las formas de las cosas. Nosotros, porque deseamos ver las cosas, usaremos una Minerva más grande".

4) Si fuese cierto, de modo tan genérico, que la historia de Europa en el siglo XIX ha sido historia de la libertad, toda la historia precedente, en igual medida, genéricamente, habría sido historia de la autoridad; todos los siglos precedentes habrían sido de un mismo color gris e indistinto, sin desarrollo, sin lucha. Por otra parte, un principio hegemónico (ético-político) triunfa después de haber vencido a otro principio (y de haberlo subordinado como momento suyo, diría Croce). Pero, ¿por qué lo vencerá? ¿Por qué sus dotes intrínsecas de carácter "lógico" y racional abstracto? No investigar las causas de esta victoria significa hacer historia exteriormente descriptiva, sin distinguir los nexos necesarios y causales. También el Borbón representaba un principio ético-político, personificaba una "religión" que tenía sus fieles entre los campesinos y los *lazzari*.

Ha habido siempre lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos "religiones", y habrá que descubrir, no sólo la expansión triunfal de uno de ellos, sino justificarla históricamente. Será necesario explicar por qué en 1848 los campesinos croatas combatieron contra los liberales milaneses y los campesinos lombardo-vénetas combatieron contra los liberales vieneses. Entonces, el nexo real ético-político entre gobernantes y gobernados era la persona del emperador o del rey (*abbiamo scritto 'n fronte evviva Francische seconde*), como más tarde no será el de libertad, sino el de patria,

nación. La "religión" popular que sustituyó al catolicismo (o mejor dicho, en combinación con éste) ha sido la del "patriotismo" y del racionalismo. He leído que durante el proceso de Dreyfus un hombre de ciencia francés, masón y ministro, dijo explícitamente que su partido quería aniquilar el influjo de la iglesia en Francia, pero dado que la muchedumbre tenía necesidad de un fanatismo (los franceses usan en política el término *mystique*), se habría organizado la exaltación del sentimiento patriótico. Hay que recordar, por otra parte, que el significado del término "patriota" durante la Revolución Francesa (significó realmente "liberal", pero con un sentido concretamente nacional) y cómo el mismo, a través de las luchas del siglo XIX, fue sustituido por el de "republicano", debido al nuevo significado asumido por el término "patriota", monopolizado por los nacionalistas y derechistas en general. Que el contenido concreto del liberalismo popular ha sido el concepto de patria y de nación, puede verse en su misma transformación en nacionalismo, y en la lucha contra el nacionalismo, sea de parte de Croce, representante de la religión de la libertad, sea del papa, representante del catolicismo. (En forma populachera, puede extraerse una documentación de esta religión popular de la patria de los sonetos sobre el *Descubrimiento de América* de Pascarella.)

5) La historia especulativa puede ser considerada como un retorno, con formas literarias más astutas y menos ingenuas, debido al desarrollo de la capacidad crítica, a modos de historia ya caídos en el descrédito por vacíos y retóricos, y registrados en diversos libros del mismo Croce. La historia ético-política, en cuanto prescinde del concepto de bloque histórico en el que el contenido económico-social y la forma ético-política se identifican concretamente con la reconstrucción de diversos períodos históricos, no es otra cosa que una presentación polémica de diversos filosofemas más o menos interesantes, pero no es historia. En las ciencias naturales ello equivaldría al retorno a las clasificaciones según el color de la piel, de las plumas, del pelo de los animales, y no de acuerdo con la estructura anatómica. La referencia a las ciencias naturales y el hablar de "anatomía" de la sociedad era para el materialismo histórico sólo una metáfora y un impulso a profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas. En la historia de los hombres, que no tiene como fin clasificar naturalísticamente los hechos, el "color de la piel" forma "bloque" con la estructura anatómica y con todas las funciones fisiológicas; no se puede pensar en un individuo "despellejado" como en el verdadero "individuo", ni tampoco en el individuo deshuesado y sin esqueleto. Un escultor, Rodin, ha dicho (cfr. Maurice Barrès, *Mis cuadernos,* IV serie): "Si no estuviésemos prevenidos contra el esqueleto, veríamos cuán bello es". En un cuadro o en una estatua de Miguel Angel se "ve" el esqueleto de las figuras retratadas, se siente la solidez de la estructura bajo los colores o el relieve de mármol. La historia de Croce representa "figuras" deshuesadas, sin esqueleto, con carnes fláccidas y flacas, que se manifiestan también bajo el colorete de las hermosuras del escrito.

6) El transformismo como una forma de la revolución pasiva en el período de 1870 y más adelante.

7) Para valorar la función de Croce en la vida italiana, recordar que tanto las *Memorias* de Giolitti como las de Salandra concluyen con una carta de Croce.

8) Con lenguaje crociano se puede decir que la religión de la libertad se opone a la religión del *Silabus,* que niega en bloque a la civilización moderna; la filosofía de la praxis es una "herejía" de la religión de la libertad, porque ha nacido en el terreno mismo de la civilización moderna.

Benedetto Croce y el materialismo histórico

Las críticas de Croce al marxismo. El lugar más importante, en el que Croce resume las críticas, según él decisivas, puesto que representarían una época histórica, es la *Historia de Italia de 1870 a 1915,* en el capítulo en que se refiere al éxito de la filosofía de la praxis y de la economía marxista. En el prefacio a la segunda edición del volumen *Materialismo histórico y economía marxista* fija en cuatro las tesis principales de su revisionismo: la primera es que el materialismo histórico debe valer siempre como canon de interpretación; la segunda, que la teoría de la plusvalía no es otra cosa que el resultado de una comparación elíptica entre dos tipos de sociedad, que fue "generalmente" acogido, "se ha tornado habitual y se la oye repetir sin que se recuerde quién la puso primeramente en circulación." La tercera tesis, crítica de la ley de la caída de la tasa ("ley que si fuese exactamente establecida, significaría ni más ni menos que el fin automático e inminente (!?) de la sociedad capitalista"), "quizás la más dura de aceptar"; pero Croce se alegra de la adhesión del "economista y filósofo" Charles Andler.[1] La cuarta tesis, la de una economía filosófica, "es ofrecida más propiamente a la meditación de los filósofos", y Croce remite al lector a su futuro volumen sobre la práctica. Para las relaciones

[1] En las *Notes Critiques de Sciencie Sociale,* París, año I, nº 5, 10 de marzo de 1900, p. 77.

entre la filosofía de la praxis y el hegelianismo remite a su ensayo sobre Hegel.

En la "Conclusión" de su ensayo *Para la interpretación y la crítica de algunos conceptos*,[2] Croce resume en cuatro puntos positivos los resultados de su investigación: 1) en cuanto a la ciencia económica, la justificación de la economía crítica, entendida, no en cuanto ciencia económica general, sino en cuanto economía sociológica comparativa, que trata de las condiciones de trabajo en la sociedad; 2) en cuanto a la ciencia de la historia, la liberación de la filosofía de la praxis de todo concepto apriorístico (sea de herencia hegeliana o contagio del evolucionismo vulgar), y la valoración de la doctrina como ciertamente fecunda, pero como simple canon de interpretación histórica; 3) en el orden práctico, la imposibilidad de deducir el programa social del movimiento (como de cualquier otro programa social) de proposiciones de pura ciencia, debiéndose realizar el juicio sobre los programas sociales en el campo de la observación empírica y de las persuasiones prácticas; 4) en el orden ético, la negación de la intrínseca amoralidad y antieticidad de la filosofía de la praxis.[3]

Entonces, las afirmaciones de Croce han sido menos axiomáticas y formalmente decisivas de lo que se quiere hacer aparecer hoy. La teoría del valor está muy lejos de ser negada en su ensayo principal: afirma que la única "teoría del valor" científica es la del grado final de la utilidad, y que la teoría marxista del valor es "otra cosa", pero siendo "otra cosa" reconoce su solidez y eficacia

2 *Materialismo histórico y economía marxista*, pp. 55-113; la conclusión está en las pp. 110-113.

3 Sería útil recabar otros elementos de discusión y crítica de todos los escritos de Croce sobre el tema, resumiéndolos atentamente, con todas las noticias bibliográficas que son del caso, pero manteniendo, sin embargo, en un lugar especial los puntos marcados por Croce mismo como los que han atraído en mayor grado su interés y su reflexión más metódica y sistemática. Para comprender mejor la teoría crociana expuesta en su relación de Oxford sobre "Historia y antihistoria" (y que en otro aspecto se acerca a la discusión sostenida por la generación anterior sobre la posibilidad de "saltos en la historia y en la naturaleza") hay que estudiar su ensayo sobre *Interpretación histórica de las proposiciones filosóficas,* en el cual, además del tema que deriva del título de por sí muy interesante, y que no fue observado por Croce en su última polémica contra la filosofía de la praxis, se contiene una interpretación restrictiva y capciosa de la proposición hegeliana: "lo que es real es racional y lo que es racional es real", justamente en el sentido de la antihistoria.

y llama a los economistas a refutarla con argumentos muy distintos a los que utilizan a menudo Böhm-Bawerk y Cía. Su tesis subsidiaria, de que se trata de una comparación elíptica, además de no estar justificada, se halla contradicha por la observación de que se trata de una continuación lógica de la teoría ricardiana del valor y que Ricardo, ciertamente, no hacía "comparaciones" elípticas. La reducción de la filosofía de la praxis a canon empírico de interpretación es afirmada sólo por medio del método indirecto de exclusión, esto es, no desde lo intrínseco. Para Croce se trata, ciertamente, de "algo" importante, pero como no puede ser esto ni aquello, etc., será un canon de interpretación. No parece que la demostración sea concluyente. La misma prudencia formal aparece en el escrito sobre la caída de la cuota de beneficio: ¿Qué habrá querido decir el autor de la teoría? Si ha querido decir esto, no es exacto. Pero ¿ha querido decir esto? Entonces es menester pensar sobre ello, etc. Hay que poner de relieve que dicha actitud prudente se modificó completamente estos años recientes y todo se ha convertido en perentorio y definitivo, al tiempo que es más acrítico e injustificado.

El elemento práctico en la posición de Croce. ¿Pueden haber tenido importancia las amigables advertencias de Einaudi a propósito de su actitud de crítico "desinteresado" de la filosofía de la praxis? [4]

[4] Se podría observar que Einaudi no es siempre un lector muy atento y cuidadoso de Croce. En la p. 277 del anuario de 1929 de la *Riforma Sociale* escribe Einaudi: "Una teoría no debe ser atribuida a quien la *intuyó* o la enunció por accidente, o expuso un principio del cual podría ser deducida, o se refirió desvinculadamente a las *diversas nociones,* que *aspiraban* a ser recompuestas en la unidad". La parte positiva de la proposición está enunciada así: "en otro libro fue asumido como objeto 'deseado' para ser tratado 'particularmente', la proposición siguiente, etc." Croce, en el *Materialismo histórico,* IV, p. 26 había escrito: "Una cosa es hacer una observación incidental, que es dejada caer sin ser desarrollada, y otra es establecer un principio del cual se deslizan fecundas consecuencias. Una cosa es enunciar un principio genérico y abstracto, y otra es pensarlo realmente y en concreto; una cosa es, finalmente, inventar, y otra, repetir de segunda o tercera mano". La enunciación de Einaudi deriva de la de Croce, pero con las más curiosas impropiedades lingüísticas y empacho teórico. ¿Por qué Einaudi no ha citado a Croce sin rodeos? Quizá porque el pasaje de Croce está contenido

Es el mismo problema planteado de otra manera. ¿Cuánto es el elemento práctico que impulsa a Croce a su posición actual de "liquidacionismo"? [5] Se puede observar que Croce no entiende, de ningún modo, entrar en polémica con los filósofos de la praxis, ya que esta polémica le interesa tan poco que no le impulsa a buscar informaciones un poco más abundantes y exactas que las que dispone evidentemente. Se puede decir que Croce no se interesa tanto por combatir la filosofía de la praxis, como el economismo histórico, esto es, el elemento de la filosofía de la praxis que ha entrado en la concepción del mundo tradicional, disgregándola y tornándola por ello menos resistente "políticamente"; no se interesa tanto por "convertir" a los adversarios, como por reforzar su campo; o sea que Croce presenta como "ofensiva" una actividad que es meramente "defensiva". Si así no fuese, Croce debió (habría debido) rever "sistemáticamente" su obra especializada sobre la filosofía de la praxis, confesar que entonces se había equivocado completamente, demostrar estos errores pasados, en contraste con las opiniones actuales, etc. En un hombre tan cuidadoso y escrupuloso como Croce, el ningún interés hacia la exigencia objetiva de justificar lógicamente esta última transición de su modo de pensar es por lo menos extraño y no puede ser explicado sino por intereses prácticos inmediatos.

---

en un escrito contra el profesor Loria. Otro ejemplo de la superficialidad de Einaudi puede hallarse en el número subsiguiente de la *Riforma Sociale*, en la larga crítica a la *Autobiografía* de R. Rigola.

[5] También los juicios de Croce sobre el libro de De Man, *La superación del marxismo*, muestran que en la actitud de Croce en el período actual, el elemento "práctico" inmediato excede la preocupación y los intereses teóricos y científicos. De Man es realmente una derivación de la corriente psicoanalítica, y toda la presunta originalidad de sus investigaciones está dada por el uso de una terminología psicoanalítica exterior y pegadiza. La misma observación puede hacerse para De Ruggiero, que ha hecho una resención, no sólo de la *Superación*, sino de la *Alegría del trabajo*, escribiendo luego unas parrafadas un tanto apresuradas y superficiales sobre Freud y el psicoanálisis, sin poner de relieve que De Man depende de los mismos estrechamente.

La teoría del valor. Croce sostiene que la teoría del valor en la economía crítica no es una teoría del valor, sino "otra cosa" fundada en una comparación elíptica, con referencia a una hipotética sociedad futura, etc. Pero la demostración no ha tenido éxito y la refutación de la misma se halla contenida implícitamente en el mismo Croce.[6] Es preciso decir que el hallazgo de la comparación elíptica es puramente literario; realmente, la teoría del valor-trabajo tiene toda una historia que culmina en las doctrinas de Ricardo, y los representantes históricos de tal doctrina no entendían, ciertamente, hacer comparaciones elípticas.[7]

Hay que ver también si Croce conocía el volumen *Das Mehrwert*, en el cual está contenida la exposición del desarrollo histórico del valor-trabajo (Confrontaciones cronológicas entre la publicación del *Mehrwert*, ocurrido póstumamente y después de los volúmenes 2 y 3 de la *Crítica de la economía política*, y el ensayo de Croce).

El problema, por lo tanto, es el siguiente: el tipo de hipótesis propia de la economía crítica, que abstrae principios económicos no del hombre en general, de todos los tiempos y lugares, sino de las leyes de un determinado tipo de sociedad, ¿es arbitrario o, al contrario, es más concreto que el tipo de hipótesis de la economía pura? Y puesto que un tipo de sociedad se presenta lleno de contradicciones, ¿es correcto abstraer sólo uno de los términos de la contradicción? Por otra parte, toda teoría es una comparación elíptica, puesto que siempre hay comparación entre los hechos reales y la "hipótesis" depurada de estos hechos. Cuando Croce dice que la teoría del valor no es la "teoría del valor", sino otra cosa, en realidad no destruye la teoría misma, sino que plantea un problema formal de nomenclatura; he aquí por qué los economistas ortodoxos no estaban contentos con su ensayo.[8] Así, no es válida la observación a propósito del término "plusvalía", el cual, en cambio, expresa con mucha claridad lo que se quiere decir y precisamente por las razones por las que lo critica Croce. Se trata del descubrimiento de un hecho nuevo, el cual es expresado con un término cuya novedad consiste en su formación, realmente contradictoria

[6] Cfr. el primer capítulo del ensayo *Para la interpretación y la crítica*, etc.
[7] Esta objeción ha sido enunciada por el profesor Graziadei en el pequeño volumen *Capital y trabajo*. Debería verse si fue realizada anteriormente y por quién. Es obvio que no podía tardar en ser formulada.
[8] Cfr. en el libro *Materialismo histórico y economía marxista*, el artículo de polémica con el profesor Racca.

en relación a la ciencia tradicional. Que no pueden existir "plusvalores" podría ser justo literalmente, pero el neologismo tiene un significado metafórico, no literal; es una nueva palabra que no se resuelve en el valor literal de las formas etimológicas originarias.

Además de la objeción de que la teoría del valor tiene su origen en Ricardo, el cual, ciertamente, no entendía hacer una comparación elíptica en el sentido de que piensa Croce, hay que agregar otra serie de razonamientos. ¿Es arbitraria la teoría de Ricardo? ¿Y es arbitraria la solución más precisa de la economía crítica? ¿Y en qué punto del razonamiento estaría el arbitrio o el sofisma?

Sería necesario estudiar bien la teoría de Ricardo y especialmente la teoría de Ricardo sobre el Estado como agente económico, como la fuerza que tutela el derecho de propiedad, esto es, el monopolio de los medios de producción. Es cierto que el Estado *ut sic* no produce la situación económica, pero es la expresión de la situación económica; sin embargo, se puede hablar del Estado como agente económico en cuanto el Estado es, ciertamente, sinónimo de tal situación. Si se estudia la hipótesis económica pura, como Ricardo entendía hacerlo, ¿puede prescindirse de la situación de fuerza representada por los Estados y del monopolio legal de la propiedad? Que el problema no es ocioso, está demostrado por los cambios sobrevenidos en la situación de fuerza existente en la sociedad civil, debidos al nacimiento de las *Trade Unions*, aun cuando no cambian la naturaleza del Estado. No se trata, entonces, de ningún modo, de una comparación elíptica realizada con vistas a una forma social futura, distinta de la estudiada, sino de una teoría resultante de la reducción de la sociedad económica a la pura "economicidad", esto es, al máximo de determinación del "libre juego de las fuerzas económicas"; teoría que partía de la hipótesis del *homo oeconomicus*, y por lo cual no podía prescindir de la fuerza determinada por una clase en su conjunto, que tenía en el Parlamento a sus *Trade Unions*, mientras los asalariados no podían coaligarse y hacer valer la fuerza dada por la colectividad a cada individuo.

Ricardo, como también los demás economistas clásicos, era extremadamente desprejuiciado, y la teoría ricardiana del valor-trabajo, cuando fue expresada, no produjo ningún escándalo,[9]

[9] Cfr. la *Historia de las doctrinas económicas* de Gide y Rits.

porque en aquel tiempo no representaba ningún peligro y aparecía, solamente, como lo era, como una comprobación objetiva y científica. El valor polémico y de educación moral y política, aun sin perder su objetividad, debía adquirirlo solamente con la Economía crítica. El problema se halla, además, ligado al problema fundamental de la ciencia económica "pura", esto es, de la identificación de lo que deben ser el concepto y el hecho históricamente determinados, independientes de los demás conceptos y hechos pertinentes de las otras ciencias; el hecho determinado de la ciencia económica moderna sólo puede ser el de mercancía, de producción y distribución de mercancías, y no un concepto filosófico como quisiera Croce, para el cual el amor es también un hecho económico, y toda la "naturaleza" es reducida al concepto de economía.

Debe hacerse notar aún que, si se quiere, todo el lenguaje es una serie de comparaciones elípticas; que la historia es una comparación implícita entre el pasado y el presente (la actualidad histórica), o entre dos momentos distintos del desenvolvimiento histórico. ¿Y por qué sería ilícita la elipsis si la comparación se hace con una hipótesis futura, en tanto que sería lícita la comparación con un hecho pasado (el cual, en tal caso, es considerado como hipótesis, como punto de referencia útil para comprender mejor el presente)? El mismo Croce, hablando de las previsiones, sostiene que la previsión no es más que un juicio especial sobre la actualidad, que es lo único que se puede conocer, dado que no es posible conocer el porvenir por definición, puesto que no existe y no ha existido, y no puede conocerse lo inexistente.[10] Se tiene la impresión de que el razonamiento de Croce es más bien de literato y de constructor de frases de efecto.

La tendencia a la caída de la cuota de beneficio. En el escrito sobre la tendencia a la caída de la cuota de beneficio debe notarse un error fundamental de Croce. Este problema se halla ya encarado en el volumen I de *El Capital*, allí donde se habla de la plusvalía relativa; en el mismo lugar se observa que en este proceso se manifiesta una contradicción; mientras de un lado el progreso técnico permite una dilatación de la plusvalía, de otro,

[10] Cfr. *Conversaciones críticas*, serie primera, pp. 150-153.

por la modificación que introduce en la composición del capital, determina la tendencia a la caída de la cuota de beneficio. Esto último se halla demostrado en el III volumen de *El Capital.* Croce presenta como objeción a la teoría expuesta en el III volumen el análisis contenido en el primer volumen, esto es, expone como objeción a la ley de la tendencia a la caída de la cuota de beneficio la demostración de la existencia de una plusvalía relativa debida al progreso técnico, sin por ello mencionar una sola vez al I volumen, como si la objeción hubiese surgido de su cerebro, o como si fuese un producto del buen sentido.

En todo caso, debe tenerse presente que el problema de la ley de la tendencia a la caída de la cuota de beneficio no puede estudiarse sólo en la exposición dada por el III volumen; este análisis es el aspecto contradictorio del expuesto en el I volumen, del cual no puede ser separado. Además, quizá sea necesario fijar mejor el significado de ley de "tendencia"; dado que toda ley en economía política no puede ser sino tendencial, y dado que ésta se obtiene aislando cierto número de elementos y dejando de lado las fuerzas contraoperantes, deberá distinguirse quizás un mayor o menor grado de tendencialidad; en tanto que habitualmente el adjetivo "tendencial" es considerado obvio y se insiste en él cuando la tendencialidad se torna carácter orgánico y relevante, como en este caso, en que la caída de la cuota de beneficio es presentada como el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción de plusvalía relativa, en el que tiende a suprimir a la otra, con la previsión de que la caída de la cuota de beneficio será la prevaleciente. ¿Cuándo se puede imaginar que la contradicción llevará a un nudo gordiano insoluble normalmente, pero que exija la intervención de una espada de Alejandro? Cuando toda la economía mundial se haya tornado capitalista y de un determinado grado de desarrollo; o sea, cuando la "frontera móvil" del mundo económico capitalista haya alcanzado sus columnas de Hércules. Las fuerzas contraoperantes a la ley de tendencia y que se resumen en la producción de siempre mayor plusvalía relativa, tienen límites que están dados técnicamente, por ejemplo, por la extensión y la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la cantidad de desocupación soportable por una determinada sociedad. Esto es, que la contradicción económica deviene contradic-

ción política y se resuelve políticamente por la subversión de la praxis.[10 bis]

Hay que hacer notar también que Croce olvida en su análisis un elemento fundamental en la formación del valor y del beneficio: el "trabajo socialmente necesario", cuya formación no puede ser estudiada ni advertida en una sola fábrica o empresa. El progreso técnico da a cada empresa la posibilidad molecular de aumentar la productividad del trabajo por encima de la media social y, por lo tanto, de realizar beneficios excepcionales (como está estudiado en el primer volumen); pero apenas el progreso dado se socializa, esta posición inicial se pierde gradualmente y funciona la ley de la media social del trabajo, la cual, a través de la concurrencia, rebaja los precios y los beneficios, allí se tiene una caída de la cuota de beneficio, porque la composición orgánica del capital se muestra desfavorable. Los empresarios tratan de prolongar lo más posible la posibilidad inicial, inclusive por medio de la intervención legislativa: defensa de las patentes, de los secretos industriales, etc., lo cual, sin embargo, sólo puede limitarse a algunos aspectos del progreso técnico, quizá secundarios, pero que de todos modos tienen su peso, no ciertamente carente de importancia. El medio más eficaz para que los empresarios individuales esquiven la ley de la caída es la de introducir incesantemente nuevas modificaciones progresivas en todo los campos del trabajo y de la producción, sin descuidar los más mínimos aportes de progreso, que en las grandes empresas, multiplicados en gran escala, dan resultados muy apreciables. Toda la actividad industrial de Henry Ford puede ser estudiada desde ese punto de vista: una lucha continua, incesante, por esquivar la ley de la caída de la cuota de beneficio, manteniendo una posición de superioridad sobre los concurrentes. Ford ha debido salir del campo estrechamente industrial de la producción para organizar también los transportes y la distribución de sus mercancías, determinando así una distribución más favorable de la masa de plusvalía para el industrial productor.

10 bis. Sobre el tema de la tendencia a la caída de la cuota de beneficio, recordar el trabajo criticado en el primer año de aparición de los *Nuovi Studi* y debido a la pluma de un economista alemán, discípulo evidente de Franz Oppenheimer, y un más reciente volumen de Grossmann, criticado en la revista *Economía* de Trieste y en la *Critique Sociale* de Laurat.

El error de Croce es de naturaleza variada; parte del presupuesto de que cada progreso técnico determina inmediatamente, como tal, una caída de la cuota de beneficio, lo que es erróneo, puesto que *El Capital* afirma solamente que el progreso técnico determina un proceso de desarrollo contradictorio, uno de cuyos aspectos es la tendencia a la caída. Afirma que tiene en cuenta todas las premisas teóricas de la economía crítica y olvida la ley del trabajo socialmente necesario. Olvida del todo la parte del problema tratada en el primer volumen, cuando tenerla en cuenta le hubiera ahorrado toda esta serie de errores. Este olvido es tanto más grave cuanto que él mismo reconoce que en el tercer volumen, la sección dedicada a la tendencia a la caída está incompleta, sólo está esbozada, etc., una razón perentoria para estudiar todo lo que en otro lugar el autor había escrito sobre el tema.[11]

Deben desarrollarse las indicaciones existentes sobre el significado de "tendencial" referido a la ley de la tendencia a la caída de la cuota de beneficio. Es evidente que, en este caso, la tendencialidad no puede referirse solamente a las fuerzas contraoperantes en la realidad, toda vez que de ella se abstraen algunos elementos aislados para construir una hipótesis lógica. Dada que la ley es el aspecto contradictorio de otra ley, la de la plusvalía relativa, que determina la expansión molecular del sistema fabril, esto es, del propio modo de producción capitalista, no puede tratarse de fuerzas contraoperantes como las de las hipótesis económicas comunes. En este caso, la fuerza contraoperante es ella misma, estudiada orgánicamente, y da lugar a una ley tan orgánica como la de la caída. El significado de "tendencial" ha de ser, por lo tanto, de carácter "histórico" real y no metodológico; el término debe servir realmente para indicar el proceso dialéctico por el cual el impulso molecular progresivo lleva a un resultado tendencialmente catastrófico al conjunto social, resultado al que con-

[11] El problema del texto del III volumen puede ser estudiado ahora que se tiene a disposición, como creo, la edición aprobada del conjunto de apuntes y notas que habrían debido servir para su redacción definitiva. No está excluido que en la edición tradicional se hayan descuidado pasajes que, después de las polémicas producidas, podrían tener una importancia mucha mayor que la que el primer reordenador del material fragmentario podría imaginar. Un técnico de la economía debería entonces retomar la fórmula general de la ley de la tendencia a la caída, que fija el momento en que la ley misma se verifica, y establecer críticamente toda una serie de pasajes que conducen tendencialmente a ella como conclusión lógica.

ducen otros impulsos singulares progresivos, en un proceso de continua superación que, sin embargo, no puede preverse como infinito, aunque se disgregue en un número muy grande de fases intermedias de diversa medida e importancia. Por la misma razón, no es completamente exacto decir, como lo hace Croce en el prefacio a la segunda edición de su libro, que la ley de la caída de la cuota media de beneficio, si fuese exactamente establecida, como creía su autor, "importaría, ni más ni menos, el fin automático e inminente de la sociedad capitalista". Nada es automático ni mucho menos inminente. Esta deducción de Croce es debida al error de haber examinado la ley de la caída de la cuota de beneficio aislándola del proceso en que ha sido concebida; aislándola, no con fines científicos de mejor exposición, ni tampoco como término dialéctico de un proceso más vasto, sino como si fuese "absolutamente" válida. El hecho de que muchos otros hayan interpretado la ley del mismo modo que Croce, no exime a éste de cierta responsabilidad científica.

Muchas afirmaciones de la economía crítica han sido "mitizadas", y no se excluye que tal formación de mitos haya carecido de importancia práctica inmediata y no pueda tenerla aún. Pero se trata de otro aspecto de la cuestión, que tiene poco que ver con la ubicación científica del problema y con la deducción lógica; podrá ser examinada en cuanto crítica de los métodos políticos y de los métodos de política cultural. Es probable que desde tal ángulo pueda demostrarse, en último análisis, la ineptitud, y cómo produciendo más daño que utilidad, el método político de forzar arbitrariamente una tesis científica para crear un mito popular energético y propulsivo; dicho método podría compararse con el uso de los estupefacientes, que crean un instante de exaltación de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo.

Nota I. La ley debería ser estudiada sobre la base del taylorismo y del fordismo. ¿No son, acaso, estos dos métodos de trabajo y de producción, intentos de superar la ley de la caída, eludiéndola con la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante? Las variables son las siguientes (entre las más importantes, pero de los libros de Ford se podría integrar un registro completo y muy interesante): 1) las máquinas continuamente introducidas son más perfectas y refinadas; 2) los metales más resistentes y de mayor duración; 3) se crea un tipo

nuevo de obrero especializado, con altos salarios; 4) disminución del desecho en el material de fabricación; 5) utilización cada vez más vasta de subproductos, a la vez más numerosos, esto es, ahorro de los desechos que antes se producían necesariamente; ello es posible por la amplitud cada vez mayor de las empresas; 6) utilización de las pérdidas de energía calórica; por ejemplo, el calor de los altos hornos, que antes se dispersaba en la atmósfera, ahora es conducido a través de tuberías y calienta los ambientes habitables, etc. La selección de un nuevo tipo de obrero hace posible, a través de la racionalización tayloriana de los movimientos, una producción relativa y absoluta mayor que la precedente, con la misma fuerza de trabajo. Con cada una de estas innovaciones, el industrial pasa de un período de costos crecientes (esto es, de caída de la cuota de beneficio) a un período de costos decrecientes, en cuanto llega a gozar de un monopolio de iniciativa que puede durar bastante tiempo (relativamente). El monopolio dura largo tiempo debido también a los altos salarios que tales industrias progresistas "deben" pagar, si quieren formar un personal seleccionado y si quieren disputar a los competidores los obreros más predispuestos, desde el punto de vista psicotécnico, a las nuevas formas de producción y de trabajo (recuérdese el hecho similar del senador Agnelli, que para absorber en la Fiat a las demás empresas automovilísticas, se atrae a todos los obreros chapistas de plaza con los más altos salarios; las fábricas así privadas de su personal especializado para la producción de guardabarros, buscaron resistir fabricando guardabarros de madera terciada; pero la innovación fracasó y debieron capitular). La extensión de los nuevos métodos determina una serie de crisis, cada una de las cuales vuelve a plantear los mismos problemas relativos a los costos crecientes, y cabe imaginarse el ciclo como desarrollándose hasta tanto: 1) no se haya alcanzado el límite extremo de resistencia de materiales; 2) no se haya alcanzado el límite en la introducción de nuevas máquinas automáticas, esto es, la relación última entre hombres y máquinas; 3) no se haya alcanzado el límite de saturación industrial mundial, teniendo en cuenta la tasa de aumento de la población (que, por lo demás, declina con la extensión del industrialismo), y la producción para renovar las mercancías de consumo y los bienes instrumentales. La ley de la caída de la cuota de beneficio estaría, por lo tanto, en la base del americanismo; *sería la causa del ritmo acelerado de progreso alcanzado por los métodos* de trabajo y la producción y modificación del tipo tradicional del obrero.

El "historicismo" de Croce. ¿Cómo puede interpretarse en la filosofía de Croce el problema de "volver a colocar al hombre sobre sus pies", de hacerlo caminar con los pies y no con la cabeza? El problema de los residuos de "trascendencia, de metafísica, de teología", en Croce, es el problema de la calidad de su "historicismo". Croce afirma a menudo y placenteramente, que ha realizado toda suerte de esfuerzos por suprimir de su pensamiento todo resabio residual de trascendencia, de teología, de metafísica, hasta recha-

zar en filosofía toda idea de "sistema" y de "problema fundamental". Pero ¿es exacto que haya alcanzado su objeto?

Croce se dice "dialéctico" (si bien introduce en la dialéctica, una "dialéctica de los distintos" junto a la dialéctica de los opuestos, aunque no haya conseguido demostrar hasta ahora que ello sea dialéctico, o, exactamente, qué es);[12] pero el punto que es preciso esclarecer es el siguiente: ¿en el devenir ve el devenir mismo o el "concepto del devenir"? Me parece que de aquí es preciso partir para profundizar en: 1) el historicismo de Croce y, en último análisis, su concepción de la realidad, del mundo, de la vida, esto es, de la filosofía *tout court;* 2) sus discrepancias con Gentile y el idealismo actual; 3) su incomprensión del materialismo histórico, acompañada por la obsesión del materialismo histórico mismo. Que Croce ha estado siempre obsesionado por el materialismo histórico y lo está aún ahora, no es difícil demostrarlo. Que tal obsesión se ha tornado espasmódica en los últimos años, está demostrado por las indicaciones contenidas en los *Elementos de política*, por su intervención en el Congreso de Oxford a propósito de la estética del materialismo histórico, por la crítica de las obras completas de Marx y Engels publicada por *Critica* en 1930; por la indicación contenida en los *Capítulos introductorios para una historia de Europa en el siglo XIX*, por las cartas a Barbagallo publicadas en la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29

[12] Véase si el principio de "distinción", o la que Croce llama la "dialéctica de los distintos", no ha sido determinado por la reflexión sobre el concepto abstracto de *Homo oeconomicus*, propio de la economía clásica. Puesto que tal abstracción tiene un valor puramente "metodológico" o, más directamente, de técnica científica (esto, es inmediato y empírico), hay que ver de qué manera Croce ha elaborado todo el sistema de los "distintos". De todas maneras, tal elaboración, como, por otra parte, muchos otros aspectos del sistema crociano, habría tenido origen en el estudio de la economía política y, más precisamente, en el estudio de la filosofía de la praxis, lo que no puede significar, sin embargo, que el sistema crociano haya tenido un origen y una determinación inmediatamente "económica". La misma dificultad que muchos filósofos actualistas hallan en comprender el significado y el alcance de la "dialéctica de los distintos", la hallan en comprender el concepto de *homo oeconomicus*. La investigación tiene dos aspectos: una de carácter lógico y otra de carácter histórico. La primera "distinción" planteada por Croce me parece que ha sido, "históricamente", la del "momento de la economía o de la utilidad", que no coincide ni puede coincidir con la de los economistas en sentido estrecho, puesto que en el momento de la utilidad o económico Croce introduce una serie de actividades humanas que a los fines de la ciencia económica son insignificantes (por ejemplo, el amor).

y, especialmente, por la importancia dada al libro de Füllop Miller, como se comprueba a través de algunas notas publicadas por *Critica* en 1925.

Si es necesario, en el perenne fluir de los acontecimientos, fijar conceptos sin los cuales la realidad no podría ser comprendida, es necesario, y aun imprescindible, fijar y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si lógicamente pueden ser separados, históricamente deben ser concebidos como unidad inseparable. De lo contrario, sucede lo que a Croce: que la historia se convierte en una historia formal, una historia de conceptos y, en último análisis, en una historia de los intelectuales; es más: una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia de moscas de cochera. Croce está cayendo en una nueva y extraña forma de sociologismo "idealista" no menos hilarante e inconducente que el sociologismo positivista.

Identidad de historia y de filosofía. La identidad de historia y de filosofía es inmanente al materialismo histórico (pero, en cierto sentido, como previsión histórica de una fase futura). ¿Ha partido Croce de la filosofía de la praxis de Antonio Labriola? De todas maneras, esta identidad se ha tornado en la concepción de Croce en cosa muy distinta de la que es inmanente al materialismo histórico; ejemplo: los últimos escritos de historia ético-política del propio Croce. La proposición de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana contiene justamente la identidad de historia y filosofía; lo mismo que la proposición de que los filósofos hasta ahora han explicado el mundo y que ahora se trata de transformarlo.

La proposición de Croce sobre la identidad de historia y filosofía es la más rica de consecuencias críticas: 1) está mutilada si no lleva a la identidad de historia y de política (y deberá entenderse por política la que se realiza y no sólo las diversas y repetidas tentativas de realización, algunas de las cuales, tomadas en sí, fracasan); 2) y también a la identidad de política y filosofía. Pero si es necesario admitir esta identidad, ¿cómo es posible distinguir las ideologías (iguales, según Croce, a instrumentos de acción política) de la filosofía? Esto es, que la distinción será posible pero sólo por grados (cuantitativamente) y no cualitativamente. Las ideologías, por tanto, serán la "verdadera" filoso-

tía porque son las "vulgarizaciones" que llevan a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad. Serán, por consiguiente, el aspecto de masa de toda concepción del mundo, que en el "filósofo" adquiere carácter de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio; caracteres peculiares de origen literario y antihistórico.

La crítica del concepto de historia en Croce es esencial; ¿no tiene ella, acaso, un origen puramente libresco y erudito? Sólo la identificación de historia y política quitan a la historia ese carácter. Si el político es historiador (no sólo en el sentido de que hace historia, sino en el sentido de que, obrando en el presente, interpreta el pasado), es también un político y en este sentido (lo que, por otra parte, aparece en Croce también) la historia es siempre historia contemporánea, es decir, política; pero Croce no puede llegar a esta conclusión necesaria, precisamente porque lleva a la identificación de historia y de política y, por consiguiente, de ideología y filosofía.

El idealismo actual hace coincidir verbalmente ideología y filosofía (lo que, en último análisis, no es otra cosa que uno de los aspectos de la unidad superficial postulada por éste entre lo real y lo ideal, entre teoría y práctica, etc.), lo que representa una degradación de la filosofía tradicional en relación con la altura a que la había llevado Croce con la llamada "dialéctica de los distintos". Tal degradación es muy visible en los desarrollos (o involuciones) que el idealismo actual muestra en los discípulos de Gentile; los *Nuovi studi* de Hugo Spirito y A. Volpicelli son el documento más notable de este fenómeno. La unidad de ideología y filosofía, cuando es afirmada de esta manera, crea una nueva forma de sociologismo; no es historia, ni filosofía, sino un sistema de esquemas verbales abstractos sostenidos por una fraseología tediosa y de repetición mecánica.

La resistencia de Croce a esta tendencia es verdaderamente "heroica"; Croce tiene viva conciencia de que todos los movimientos del pensamiento moderno conducen a una revaloración triunfal de la filosofía de la praxis, esto es, al sacudimiento de la posición tradicional de los problemas filosóficos y a la disolución de la filosofía entendida al modo tradicional. Croce resiste con todas sus fuerzas la presión de la realidad histórica, con una

inteligencia excepcional de los peligros y de los medios idóneos para obviarlos. Por ello el estudio de sus escritos desde 1919 hasta hoy tiene un significado muy grande. La preocupación de Croce nace con la guerra mundial, a la que él mismo llamó la "guerra del materialismo histórico". Su posición *au dessus*, en cierto sentido, es ya índice de esta preocupación y una posición de alarma (durante la guerra, filosofía e ideología entraron en frenético connubio). Incluso la actitud de Croce hacia libros como los de De Man, Zibordi, etc., no puede explicarse de otra manera, porque se halla en estridente contradicción con sus posiciones ideológicas y prácticas de antes de la guerra. Este alejamiento de Croce de la posición "crítica" hacia una posición tendencialmente práctica y de preparación para la acción política efectiva (en los límites consentidos por las circunstancias y posición social de Croce) es muy significativa. ¿Qué importancia pudo haber tenido su libro *Historia de Italia*? Algo puede deducirse del libro de Bonomi sobre Bissolati, del de Zibordi citado más arriba, del prefacio de Schiavi al libro de De Man. De Man sirve también de puente de acceso.[13]

Los orígenes "nacionales" del historicismo crociano. Debe investigarse qué significa exactamente y cómo se justifica en Edgard Quinet la fórmula de la equivalencia de revolución-restauración en la historia italiana. Según Daniel Mattalia;[14] la fórmula de Quinet habría sido adoptada por Carducci a través del concepto giobertiano de "clasicidad nacional".[15] Es de verse si la fórmula de Quinet puede ser acercada a la "revolución pasiva" de Cuoco. Ambas, quizás, expresan el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana y el otro hecho de que el desarrollo se ha verificado como reac-

[13] Recuérdese, sin embargo, la carta de Horacio Raimondo reproducida por G. Castellano en su *Introducción al estudio de las obras de B. C.* La carta muestra el influjo que Croce ha tenido en ciertos ambientes, penetrando por canales incontrolados. Y se trata de Raimondo, masón, realmente impregnado de la ideología masónica hasta la médula y "francesamente" democrático, como se ve en muchas de sus oraciones, pero especialmente en la defensa de la Tiepolo (o de la dama que asesinó al intendente Polidori), donde aparece el teísmo masónico en toda su estatura y evidencia.

[14] "Gioberti en Caducci" en la *Nueva Italia* del 2 de noviembre de 1931.

[15] *Rinnonamento*, ed. Laterza, p. 87; *Primato*, ed. Utet, III, pp. 1, 5, 6, 7 . . .

ción de las clases dominantes a la subversión esporádica, elemental, orgánica, de las masas populares, con "restauraciones" que han recogido una parte de las exigencias de abajo; por lo tanto son "revoluciones pasivas". Se podría decir que siempre se ha tratado de revoluciones del "hombre de Guicciardini" (en el sentido desanctiano), en las cuales los dirigentes han salvado siempre sus "particulares" intereses: Cavour habría "diplomatizado" la revolución del hombre de Guicciardini, y él mismo se acercaba al hombre de Guicciardini.

El historicismo de Croce no sería, por consiguiente, otra cosa que un moderantismo político, que plantea como único método de acción política aquel en el cual el progreso, el desarrollo histórico, resulta de la dialéctica de conservación e innovación. En el lenguaje moderno esta concepción se llama reformismo. La contemperación de conservación y de innovación constituyen justamente el "clasicismo nacional" de Gioberti, así como constituyen el clasicismo literario y artístico de la última estética de Croce. Pero este historicismo de moderados y reformistas no es, de ninguna manera, una teoría científica; el "verdadero" historicismo es sólo el reflejo de una tendencia práctico-política, una ideología en sentido peyorativo. Y realmente, ¿por qué la "conservación" debe ser una determinada "conservación", determinado elemento del pasado? ¿Y por qué se es "irracionalista" y "antihistoricista" si no se conserva justamente dicho determinado elemento histórico? En realidad, si es cierto que el progreso es dialéctica de conservación y renovación, y que la renovación conserva el pasado superándolo, también es cierto que el pasado es cosa compleja, un conjunto de lo vivo y de lo muerto, en el cual la elección no puede ser hecha arbitrariamente, a priori, por un individuo o una corriente política. Si la elección es realizada de tal modo (sobre el papel), no puede tratarse de historicismo sino de un acto de voluntad arbitrario, de la manifestación de una tendencia político-práctica, unilateral, que no puede dar fundamento a una ciencia, sino sólo a una ideología política inmediata. Lo que quiera conservarse del pasado en el proceso dialéctico no puede ser determinado a priori, sino que resultará del proceso mismo, tendrá un carácter de necesidad histórica, y no de elección arbitraria de parte de los llamados científicos y filósofos. Mientras tanto, debe observarse que la fuerza renovadora, en cuanto no es un acto arbitrario, no puede sino ser ya inmanente al pasado, no puede más

que ser ella misma, en cierto sentido, el pasado, un elemento del pasado, lo que se halla vivo del pasado y en desarrollo; ella misma es conservación-innovación, contiene en sí íntegramente al pasado, digno de desarrollarse y perpetuarse. Para esta *especie de historicistas moderados* (y se entiende moderados en el sentido político, de clase, esto es, de las clases que obraron en la restau*ración después* de 1815 y 1848) era irracional el jacobinismo; antihistoria era igual a jacobinismo. Pero ¿quién podrá probar jamás histórcamente que los jacobinos se guiaban sólo por el arbitrio? ¿Y no es ya una proposición histórica trivial la de que ni Napoleón ni la Restauración han destruido los "hechos consumados" por los jacobinos? ¿O quizás el antihistoricismo de los jacobinos habría consistido en aquello que de sus iniciativas no se ha "conservado" al 100 %, sino sólo en una proporción menor? No parece que sea plausible sostener esto, porque la historia no se reconstruye con cálculos matemáticos y, además, ninguna fuerza renovadora se realiza en forma inmediata, precisamente porque siempre es racionalidad e irracionalidad, arbitrio y necesidad, es "vida" esto es, tiene todas las debilidades y fuerzas de la vida, con sus contradicciones y antítesis.

Es preciso fijar bien esta relación del historicismo de Croce con la tradición moderada del Risorgimento y con el pensamiento reaccionario de la Restauración. Debe observarse cómo su concepción de la "dialéctica" hegeliana priva a ésta de todo vigor y grandeza, convirtiéndola en una cuestión escolástica de palabras. Croce repite hoy la función de Gioberti, y a éste se aplica la crítica en la *Miseria de la filosofía* sobre la manera de no comprender el hegelianismo. Y sin embargo, este tema del historicismo es uno de los puntos y motivos permanentes de toda la actividad intelectual y filosófica de Croce, y una de las razones de su fortuna y de la influencia ejercitada por su actividad durante treinta años. En realidad, Croce se inserta en la tradición cultural del nuevo Estado italiano y toma la cultura nacional en sus orígenes, despojándola de sus características provincianas y depurándola de todas las escorias grandilocuentes y abigarradas del Risorgimento. Establecer con exactitud el significado histórico y político del historicismo crociano significa reducirlo a su real significado de ideología política inmediata, despojándola de la grandeza brillante que le es atribuida como manifestación de una ciencia objetiva, de un pensamiento sereno e imparcial, que se

coloca por sobre todas las miserias y las contingencias de la lucha cotidiana, de una desinteresada contemplación del eterno devenir de la historia humana.

Y habrá que ver si, a su modo, el historicismo crociano no es una forma, hábilmente enmascarada, de historia con designio, como todas las concepciones liberales reformistas. Si se puede afirmar genéricamente que la síntesis conserva lo que es vital todavía en la tesis, superada por la antítesis, no se puede afirmar, sin caer en lo arbitrario, que se conservará lo que a priori se considera vital, sin caer en el ideologismo, sin caer en la concepción de una historia con designio. ¿Qué es lo que sostiene Croce que debe conservarse de la tesis porque es vital? Como sólo raramente un político práctico, Croce se guarda bien de toda enumeración de instituciones prácticas y de concepciones programáticas que deban ser consideradas "intangibles"; sin embargo, ello puede ser deducido de su obra. Pero incluso si tal cosa no fuese factible, quedaría siempre la afirmación de que es "vital" e intangible la forma liberal del Estado, esto es, la forma que garantiza a toda fuerza política la posibilidad de moverse y de luchar libremente. Pero ¿cómo es posible confundir este hecho empírico con el concepto de libertad, esto es, de historia? ¿Cómo exigir que las fuerzas en lucha "moderen" la lucha para encuadrarse dentro de ciertos límites (los límites de la conservación del Estado liberal), sin caer en el arbitrio o en el designio preconcebido? En la lucha "los golpes no se dan según acuerdos", y toda antítesis debe necesariamente colocarse como radical antagonista de la tesis, hasta proponerse destruirla y sustituirla completamente. Concebir el desarrollo histórico como un juego deportivo, con su arbitrio y sus normas preestablecidas, que deben ser respetadas lealmente, es una forma de historia con designio, en la cual la ideología no se funda en el "contenido" político, sino en la forma y el método de lucha. Es una ideología que tiende a enervar la antítesis, a despedazarla en una larga serie de momentos, esto es, a reducir la dialéctica a un proceso de evolución reformista "revolución-restauración", en la cual sólo es válido el segundo término, porque se trata de apuntalar continuamente desde el exterior a un organismo que no posee internamente razón propia de salud. Por otra parte, se podría decir que tal actitud reformista es una "astucia de la Providencia" a fin de determinar una más rápida maduración de las fuerzas internas contenidas por la práctica reformista.

¿Cómo debe entenderse la expresión "condiciones materiales" y el "conjunto" de estas condiciones? Como el "pasado", la "tradición", concretamente entendidos, objetivamente comprobables y "mensurables" con métodos de verificación "universalmente" subjetivos, esto es, realmente "objetivos". El presente actuante no puede sino continuar, desarrollándolo, al pasado; no puede sino estar injertado en la "tradición". Pero ¿cómo reconoce la "verdadera" tradición, el "verdadero" pasado, etc., esto es, la historia real, efectiva y no la veleidad de hacer una nueva historia que busca en el pasado una justificación tendenciosa, de "superestructura"? La estructura es pasado real, precisamente porque es el testimonio, el "documento" incontrovertible de lo que se ha *hecho y de lo que continúa subsistiendo como condición* del presente y del porvenir. Se podrá observar que en el examen de la "estructura" cada crítico individualmente considerado puede equivocarse considerando como vital lo que está muerto o lo que no es germen de nueva vida en desarrollo, pero el método no puede ser refutado perentoriamente. Que existe posibilidad de error, es admisible sin más, pero será error de críticos individuales (hombres políticos, estadistas), no error de método. Cada grupo social tiene una "tradición", un "pasado", y considera a éste como todo el pasado. El grupo que, comprendiendo y justificando todos estos "pasados", sepa identificar la línea de desarrollo real, precisamente por ello contradictoria, pero pasible de superación en la contradicción, cometerá "menos errores", identificará más elementos "positivos" sobre los cuales apoyarse para crear una nueva historia.

Religión, filosofía, política. El discurso de Croce en la sesión de Estética del Congreso Filosófico de Oxford (resumido en *Nueva Italia* del 20 de octubre de 1930) desarrolla en forma extrema la tesis sobre la filosofía de la praxis expuesta en la *Historia de la historiografía italiana del siglo XIX*. Este más reciente punto de vista crítico de Croce sobre la filosofía de la praxis (que innova completamente el sostenido en su volumen *Materialismo histórico y economía marxista*, ¿cómo puede ser juzgado críticamente? Debe ser juzgado, no como un juicio de filósofo, sino como un acto político de significación práctica inmediata.

Es cierto que de la filosofía de la praxis se ha formado una corriente vulgar, que puede ser considerada, en relación con la

concepción de los fundadores de la doctrina, como el catolicismo popular en relación con el teológico o el de los intelectuales. De la misma manera que el catolicismo popular puede ser traducido a términos del paganismo, o de religiones inferiores al catolicismo, por las supersticiones y las hechicerías que las dominaban o la dominan, así la filosofía de la praxis vulgar puede ser traducida a términos "teológicos" o trascendentales, esto es, a términos de las filosofías prekantianas o precartesianas. Croce se comporta como los anticlericales masónicos y los racionalistas vulgares, que justamente combaten al catolicismo con estas confrontaciones y con estas traducciones del catolicismo vulgar al lenguaje "fetichista". Croce cae en la misma posición intelectualista que Sorel reprochaba a Clemenceau, esto es, en la posición de juzgar el movimiento histórico por su literatura de propaganda y no comprender que también los opusculitos más triviales pueden ser la expresión de movimientos sumamente importantes y vitales.[16]

Para una filosofía, ¿es una fuerza o una debilidad el haber sobrepasado los estrechos límites de los ambientes intelectuales, difundiéndose en las grandes masas, aun cuando se adapte a la mentalidad de éstas y pierda poco o mucho de su vigor? ¿Y qué significa el hecho de que una concepción del mundo que se difunde y se arraiga de tal modo tenga momentos de renacimiento y de nuevo esplendor intelectual? Creer que una concepción del mundo pueda ser destruida por críticas de carácter racional es una superstición de intelectuales fosilizados. ¿Cuántas veces no se ha hablado de "crisis" de la filosofía de la praxis? ¿Y qué significa esta crisis permanente? ¿No significa, acaso, la vida misma,

[16] A este juicio de Sorel sobre Clemenceau debe acercarse el de Croce sobre *Giovanni Botero en el volumen Historia de Italia en la edad barroca.* Croce reconoce que los moralistas del siglo XVI, aun cuando pequeños de estatura en relación con Maquiavelo, "representaban, en la filosofía política, un estadio superior y ulterior". Es un prejuicio de intelectuales, el de medir los movimientos históricos y políticos con el metro del intelectualismo, de la originalidad, de la "genialidad", esto es, de la cabal expresión literaria y de las grandes y brillantes personalidades, y no con el metro de la necesidad histórica y del arte política, esto es, de la capacidad concreta y actual de conformar el medio al fin. Este prejuicio es también popular, en ciertos estadios de la organización política (estadio de los hombres carismáticos), y se confunde a menudo con el prejuicio sobre el "orador": el hombre político debe ser gran orador o gran intelectual, debe tener el "crisma" del genio, etc. Se llega así al estadio inferior propio de ciertas regiones campesinas o habitadas por negros, en las cuales es preciso tener barba para ser seguido.

que procede por negaciones de la negación? Ahora bien, ¿qué ha determinado la fuerza de los sucesivos renacimientos teóricos, sino la fidelidad de las masas populares que se apropiaron de la concepción, aun cuando en forma supersticiosa y primitiva? Se dice a menudo que el hecho de que en ciertos países no se haya producido una reforma religiosa es causa de regresión en todos los campos de la vida civil, y no se observa que la difusión de la filosofía de la praxis es la gran reforma de los tiempos modernos, una reforma moral e intelectual que cumple en escala nacional lo que el liberalismo no ha logrado cumplir sino en restringidos ambientes de la población. Precisamente, el análisis que Croce ha hecho en la *Historia de Europa* de las religiones, y el concepto que ha elaborado Croce sobre la religión, sirven para comprender mejor el significado histórico de la filosofía de la praxis y la razón de su resistencia a todos los ataques y a todas las deserciones.

La posición de Croce es la del hombre del Renacimiento con respecto a la Reforma protestante, con la diferencia de que Croce revive una posición que históricamente se ha demostrado como falsa y reaccionaria y que él mismo [17] ha contribuido a demostrar como falsa y reaccionaria. Se entiende que Erasmo pudiera decir "donde aparece Lutero muere la cultura". Pero no se entiende que hoy Croce reproduzca la posición de Erasmo, porque Croce ha visto cómo de la primitiva rusticidad intelectual del hombre de la Reforma surgía, sin embargo, la filosofía clásica alemana y el vasto movimiento cultural del que nació el mundo moderno. Es más: todo el análisis que hace Croce en la *Historia de Europa* sobre el concepto de religión es una crítica implícita de las ideologías pequeño-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.), que explican las debilidades del organismo nacional y estatal italiano por la ausencia de una Reforma religiosa, entendida en el sentido estrechamente confesional. Ensanchando y precisando el concepto de religión, Croce muestra el mecanicismo y el esquematismo abstracto de estas ideologías, que no son otra cosa que construcciones de literatos. Pero justamente por ello debe hacérsele un reproche más serio, por no haber comprendido que la filosofía de la praxis, con su vasto movimiento de masas, representa un proceso histórico similar a la Reforma, en contraste con el liberalismo, que reproduce un Renacimiento estrechamente res-

[17] Y sus discípulos; cfr. el volumen de De Ruggiero sobre *Renacimiento y Reforma.*

tringido a pocos grupos intelectuales y que, en determinado momento, ha capitulado ante el catolicismo, hasta el punto de que el único partido liberal eficiente fuese el partido popular, esto es, una nueva forma de catolicismo liberal.

Croce reprocha a la filosofía de la praxis su "cientificismo", su superstición "materialista", su presunto retorno al "medievo intelectual". Son reproches que Erasmo, en el lenguaje de su tiempo, hacía al luteranismo. El hombre del Renacimiento y el hombre creado por el desarrollo de la Reforma se han fusionado en el intelectual moderno del tipo de Croce, pero si este tipo sería incomprensible sin la Reforma, tampoco logra ya comprender el proceso histórico por el cual del "medieval" Lutero se ha arribado necesariamente a Hegel, y por ello, ante la gran reforma intelectual y moral representada por la difusión de la filosofía de la praxis, reproduce mecánicamente la actitud de Erasmo.

Esta posición de Croce se puede estudiar con mucha precisión en su comportamiento práctico ante la religión confesional. Croce es esencialmente anticonfesional (no podemos decir antirreligioso, dada su definición del hecho religioso), y para un amplio grupo de intelectuales italianos y europeos su filosofía, especialmente en sus manifestaciones menos sistemáticas (como las críticas, apostillas, etc., recogidas en los volúmenes como *Cultura y vida moral, Conversaciones críticas, Fragmentos de ética*, etc.), ha sido una auténtica reforma intelectual y moral de tipo Renacimiento. "Vivir sin religión" (se entiende, sin la religión confesional) es el jugo que Sorel ha extraído de su lectura de Croce.[18] Pero Croce no "ha ido hacia el pueblo", no ha querido convertirse en un elemento "nacional" (como no lo han sido los hombres del Renacimiento, a diferencia de los luteranos y calvinistas), no ha querido crear un batallón de discípulos que, sustituyéndolo (dado que él personalmente quería entregar sus energías a la creación de una alta cultura), pudiese popularizar su filosofía, tratando de hacer de ella un elemento educativo hasta en las escuelas elementales (y, por tanto, educativo para el simple obrero y campesino, o sea, para el simple hombre del pueblo). Quizás ello era imposible, pero valía la pena intentarlo, y no haberlo hecho tiene también su significado.

[18] Cfr. "Cartas de Sorel a B. Croce", publicadas por la *Critica* en 1927 y años siguientes.

En alguno de sus libros Croce ha escrito algo de este género: "No se puede quitar la religión al hombre del pueblo sin sustituirla rápidamente con algo que satisfaga las exigencias por las cuales ha nacido y sigue existiendo la religión". Hay verdad en esta afirmación, pero ¿no contiene una confesión de la impotencia de la filosofía idealista para convertirse en concepción integral (y nacional) del mundo? Y realmente, ¿cómo se podría destruir la religión en la conciencia del hombre del pueblo sin sustituirla al mismo tiempo? ¿Es posible, en este caso, destruir sin crear? Es imposible. El mismo anticlericalismo vulgar-masón sustituye la religión que destruye con una nueva concepción (en cuanto realmente destruye); y si esta nueva concepción es rústica y baja, ello significa que la religión sustituida era realmente aún más rústica y baja. Por consiguiente, la afirmación de Croce no puede ser más que un modo hipócrita de representar el viejo principio de que la religión es necesaria para el pueblo. Gentile, menos hipócritamente, en forma más coherente, ha reimplantado la enseñanza (de la religión) en las escuelas elementales (se ha ido aun más lejos de lo que pretendía hacer Gentile: se ha extendido la enseñanza de la religión a las escuelas medias) y justificado su acto con la concepción hegeliana de la religión como filosofía de la infancia de la humanidad; lo que se ha convertido en un puro sofisma aplicado a los tiempos actuales, y en un modo de prestar servicios al clericalismo.[19]

Recuérdese el "fragmento de ética" sobre la religión. ¿Por qué no ha sido desarrollado? Quizás porque ello era imposible. La concepción dualista y de la "objetividad del mundo externo", tal como ha sido arraigada en el pueblo por la religión y las filosofías tradicionales convertidas en "sentido común", sólo puede ser desarraigada y sustituida por una nueva concepción que se presente íntimamente fundida con un programa político y una concepción de la historia reconocidos por el pueblo como la expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea simultáneamente política actual, estrechamente vinculada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares: el trabajo; y que no se presente, por lo tanto, dentro de ciertos límites, como vinculada

[19] Véase el programa escolástico de Croce, fracasado a causa del revés parlamentario del gobierno Giolitti 1920-21, que con respecto a la religión no era muy distinto de lo que fue el programa de Gentile, si mal no recuerdo.

necesariamente a la ciencia. Esta nueva concepción asumirá, sin embargo, inicialmente, formas supersticiosas y primitivas como las de la religión mitológica, pero hallará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo extraerá de su seno los elementos para superar esta fase primitiva. Esta concepción vincula al hombre con la naturaleza por medio de la técnica; manteniendo la superioridad del hombre, y exaltándola en el trabajo creativo, exalta por consiguiente al espíritu y la historia.[20]

A propósito de las relaciones entre el idealismo y el pueblo es interesante este pasaje de Missiroli: [21] "Es probable que alguna vez, frente a la lógica del profesor de filosofía, especialmente si éste es partidario del idealismo absoluto, el sentido común de los escolares y el buen sentido de los profesores de las otras materias se vean llevados a dar la razón al teólogo más bien que al filósofo. No quisiera, en una eventual discusión, ante un público no iniciado, hallarme en la situación de tener que perorar sobre las razones de la filosofía moderna. La humanidad es aún enteramente aristotélica y la opinión común sigue aún al dualismo característico del realismo greco-cristiano. Que conocer sea un "ver" antes que un "hacer", que la verdad está fuera de nosotros, que es existente en sí y por sí y no nuestra creación; que la "naturaleza" y el "mundo" son realidades intangibles, nadie lo pone en duda, y se corre el riesgo de pasar por loco cuando se afirma lo contrario. Los defensores de la objetividad del saber, los defensores más rígidos de la ciencia positiva, de la ciencia y del método de Galileo contra la gnoseología del idealismo absoluto hoy se hallan entre los católicos. Lo que Croce llama seudoconceptos, lo que Gentile define como pensamiento abstracto, son las últimas rocas del objetivismo. De donde la tendencia, siempre más visible, de la cultura católica a valorizar la ciencia positiva y la experiencia contra la nueva metafísica de lo absoluto. No hay que excluir que el pensamiento católico pueda rejuvenecerse refugiándose en la ciudadela de la ciencia experimental. Desde hace treinta años, los jesuitas trabajan para eliminar los contrastes —en realidad, basados en equívocos— entre la religión y la ciencia, y no es casual que Jorge Sorel, en un escrito hoy difícil de hallar, observara que, entre todos los hom-

[20] Véase el artículo de M. Missiroli sobre la ciencia, publicado en el *O.*[*rdine*] *N.*[*uovo*] con apostilla de P.[almiro] T.[ogliatti].

[21] Cfr. *L'Italia Letteraria*, marzo 23 de 1930; *Calendario*: *Religión y filosofía*.

bres de ciencia, los matemáticos son los únicos entre los cuales el milagro no tiene nada de milagroso.[22]

La actitud de Croce hacia el catolicismo se ha ido precisando después de 1925 y ha tenido una nueva manifestación más conspicua en la *Historia de Europa en el siglo XIX*, que fue puesta en el Index. Hace varios años, Croce se maravillaba de que sus libros no hubiesen sido puestos en el Index. Pero ¿por qué habría debido ocurrir ello? La Congregación del Index (que es, por otra parte, el Santo Oficio de la Inquisición) tiene una política astuta y prudente. Pone en el Index libritos de poca monta, pero evita, cuando puede, indicar a la atención pública, como contrarias a la fe, las obras de los grandes intelectuales. Se atrinchera detrás de la excusa muy cómoda de que deben ser considerados como automáticamente incluidos en el Index todos los libros contrarios a ciertos principios reunidos en las introducciones de las diversas ediciones del Index. Así, a D'Annunzio, se decidió colocarlo en

[22] Este modo de ver las relaciones entre ciencia experimental y catolicismo no es muy constante en Missiroli; por otra parte su hipótesis no está muy fundada en hechos reales. En el volumen *Dad al César*..., el cuadro que Missiroli pinta de la cultura de los religiosos en Italia no es muy brillante ni prometedor de un desarrollo peligroso cualquiera para la cultura laica. En una reciente respuesta a un referéndum del *Saggiatore*, Missiroli prevé en el porvenir italiano una difusión general de las ciencias naturales dañina para el pensamiento especulativo y, al mismo tiempo, una oleada de anticlericalismo; esto es, prevé que el desarrollo de las ciencias experimentales estará en contraste con las corrientes religiosas. No parece muy exacto, por lo menos en Italia, que los jesuitas desde hace treinta años trabajen para reconciliar ciencia y religión. En Italia, la filosofía neoescolástica, que había asumido esta misión, está representada por los franciscanos (que en la Universidad del Sagrado Corazón se han rodeado de muchos laicos) más que por los jesuitas, entre los cuales parece que abundan sobre todo los estudiosos de psicología experimental y de método erudito (ciencia bíblica, etc.). Antes bien, existe la impresión de que los jesuitas (los de la "Civiltà Cattolica", por lo menos) abrigan ciertas sospechas hacia los estudios científicos, y aun hacia la Universidad del Sagrado Corazón, por el hecho de que los profesores de ésta coquetean excesivamente con las ideas modernas (la "Civiltà Cattolica" no cesa de censurar cada adhesión excesiva al darwinismo, etc.). Por lo demás, los neoescolásticos del grupo Gemelli han coqueteado no poco con Croce y con Gentile, y acogido algunas teorías particulares de éstos; el libro de monseñor Olgiati sobre Carlos Marx (de 1920) está enteramente construido con materiales críticos crocianos, y el padre Chiocchetti, que ha escrito un libro sobre Croce, acepta de éste la doctrina sobre el origen práctico del error, que no se ve cómo puede ser aislado de todo el sistema crociano.

el Index sólo cuando el gobierno resolvió realizar la edición nacional de sus obras. En cuanto a Croce, a raíz de la *Historia de Europa.* En realidad, la *Historia de Europa* es el primer libro de Croce en el cual las opiniones antirreligiosas del autor tienen un significado de política activa y logran una difusión inaudita.

La reciente actitud de Croce hacia la filosofía de la praxis (cuya manifestación más conspicua ha sido hasta ahora el discurso de la sección de Estética del Congreso de Oxford), no es sólo el rechazo (o más bien un vuelco) de la posición primeramente asumida por él, antes de 1900 (cuando escribía que el nombre "materialismo" era sólo un modo de decir y polemizaba con Plejánov dando razón a Lange porque en su *Historia del materialismo* no había hablado de la filosofía de la praxis), vuelco no justificado lógicamente, sino además un rechazo, tampoco justificado, de su propia filosofía precedente (por lo menos de una importante parte de ella), en cuanto Croce era filósofo de la praxis "sin saberlo".[23]

Algunos problemas planteados por Croce son puramente verbales. Cuando escribe que las superestructuras son concebidas como apariencias, ¿no piensa que ello puede significar simplemente algo parecido a su afirmación sobre la no "definitividad", esto es, sobre la "historicidad" de cada filosofía? Cuando por razones "políticas", prácticas, para volver independiente a un grupo social de la hegemonía de otro grupo, se habla de "ilusión", ¿cómo es posible confundir de buena fe un lenguaje polémico con un principio gnoseológico? ¿Y cómo explica Croce la no definitividad de las filosofías? Por una parte hace esta afirmación gratuitamente, sin justificarla más que con el principio general del "devenir"; por otra, refirma el principio (ya afirmado por otros) de que la filosofía no es cosa abstracta, sino que es la resolución de problemas que la realidad presenta en su desarrollo incesante. La filosofía de la praxis, en cambio, pretende justificar, no con principios genéricos, sino con la historia concreta, la historicidad de las filosofías, historicidad que es dialéctica porque da lugar a luchas de sistemas, luchas de modos de concebir la realidad: y sería extraño que quien está convencido de que la propia filosofía es la justa, considerase como concretas y no ilusorias las creencias adversarias (y de esto se trata, puesto que de lo contrario, los filósofos de la praxis de-

[23] Deberá verse el ensayo de Gentile a propósito de ello, contenido en el volumen *Ensayos críticos,* serie segunda, ed. Vallecchi, Florencia.

berían considerar ilusorias sus concepciones o ser escépticos y agnósticos). Pero lo más interesante es esto: que la doctrina del origen práctico del error de Croce no es otra cosa que la filosofía de la praxis reducida a doctrina particular. En este caso el *error* de Croce es *ilusión* de los filósofos de la praxis. Sólo que *error e ilusión* deben significar, en el caso de esta filosofía, no otra cosa que categoría histórica transeúnte por los cambios de la práctica, esto es, la afirmación de la historicidad de las filosofías, pero no sólo ello, sino una explicación realista de todas las concepciones subjetivistas de la realidad. La teoría de la superestructura no es más que la solución histórica y filosófica del idealismo subjetivo. Junto a la doctrina del origen práctico del error debe colocarse la teoría de las ideologías políticas explicadas por Croce en su significado de instrumentos prácticos de acción; pero ¿dónde hallar el límite de lo que debe ser entendido como ideología en el sentido estrechamente crociano e ideología en el sentido de la filosofía de la praxis, esto es, el conjunto de las superestructuras? También en este caso la filosofía de la praxis ha servido a Croce para construir una doctrina particular. Por lo demás, tanto el "error" como la "ideología en tanto que instrumento práctico de acción", también para Croce pueden ser representados por sistemas filosóficos enteros, que son todos un error porque se han originado en necesidades prácticas y necesidades sociales. Si bien no lo ha escrito explícitamente hasta ahora, no sería extraño que Croce sostuviese el origen práctico de las religiones mitológicas y con ello explicase su erroneidad, por una parte, y su resistencia a las críticas de las filosofías laicas, por otra; dado que algún indicio en ese sentido puede hallarse en sus escritos (Maquiavelo, con su concepción de la religión como instrumento de dominio, podría haber enunciado ya la tesis del origen práctico de la religión).

La afirmación de Croce, de que la filosofía de la praxis "separa" la estructura de las superestructuras, volviendo a poner así en vigor el dualismo teológico y afirmando un "dios-ignoto-estructura", no es exacta ni tampoco una invención muy profunda. La acusación de dualismo teológico y de disgregación del proceso real es vacua y superficial. Es extraño que tal acusación venga de Croce, quien ha introducido el concepto de dialéctica de los distintos y que por ello es acusado por los gentilianos de haber disgregado realmente el proceso de la realidad. Pero, por lo demás, no es verdad que la filosofía de la praxis "separe" la estruc-

tura de las superestructuras, ya que en realidad concibe su desarrollo como íntimamente ligado y necesariamente interrelativo y recíproco. Tampoco la estructura puede ser ni siquiera metafóricamente parangonable a un "dios ignoto"; es concebida de manera ultrarrealista, a tal punto que puede ser controlada con los métodos de las ciencias naturales y exactas; y justamente por ello, por su "consistencia" objetivamente controlable, la concepción de la historia ha sido considerada "científica". ¿Es que acaso la estructura es concebida como algo inmóvil y absoluto y no, en cambio, como la realidad misma en movimiento? La afirmación de las *Tesis sobre Feuerbach* sobre el "educador que debe ser educado", ¿no concibe una relación necesaria de reacción activa del hombre sobre la estructura, afirmando la unidad del proceso real? El concepto de "bloque histórico" construido por Sorel aprehende plenamente esta unidad sostenida por la filosofía de la praxis. Debe notarse cuán cauto y prudente fue Croce en los primeros ensayos recogidos en *Materialismo histórico y economía marxista* y cuántas reservas puso al enunciar sus críticas e interpretaciones (será interesante registrar estas reservas cautelosas); y qué distinto, en cambio, es su método en los escritos recientes, los cuales, si diesen en el blanco, demostrarían hasta qué punto había perdido el tiempo en el primer período, y su extraordinaria simplicidad y superficialidad. Sólo que entonces Croce trataba por lo menos de justificar sus cautas afirmaciones, mientras que hoy se ha vuelto perentorio y no cree necesaria ninguna justificación. Se podría hallar el origen práctico de su actual error recordando el hecho de que antes de 1900 se consideraba honrado de pasar, incluso políticamente, por partidario de la filosofía de la praxis, puesto que en aquel entonces la situación histórica hacía de este movimiento un aliado del liberalismo, mientras que hoy las cosas han cambiado mucho y ciertos juegos serían peligrosos.

Nexo entre filosofía, religión, ideología (en el sentido crociano). Si por religión ha de entenderse una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta que le es conforme, ¿qué diferencia puede existir entre religión e ideología (e instrumento de acción) y, en último análisis, entre ideología y filosofía? ¿Existe, o puede existir, filosofía sin una voluntad moral conforme? Los dos aspectos de la religiosidad, la filosofía y la norma de conducta,

¿pueden ser concebidos como separados? Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué la filosofía debe ser lógicamente precedente a la práctica y no a la inversa? ¿O no es un absurdo tal concepción, y no debe concluirse que "historicidad" de la filosofía significa sólo su "practicidad"? Se puede quizá decir que Croce ha rozado el problema en *Conversaciones críticas* (I, pp. 298-99-300), donde, al analizar algunas de las glosas sobre Feuerbach, llega a la conclusión de que en ellas, "ante la filosofía preexistente", toman la palabra, "no ya otros filósofos, como se esperaría, sino los revolucionarios prácticos", que Marx "no invirtió tanto la filosofía hegeliana como la filosofía en general, toda clase de filosofía, y el filosofar es suplantado por la actividad práctica". Pero ¿no se trata, en cambio, de la reivindicación, frente a la filosofía "escolástica", puramente teórica o contemplativa, de una filosofía que produzca una moral que le sea conforme, una voluntad actualizadora con la cual se identifique, en último análisis? La tesis XI: "Los filósofos han interpretado diversamente el mundo, trátase ahora de transformarlo", no puede ser interpretada como un gesto de repudio a toda clase de filosofía, sino como fastidio hacia los filósofos y su psitacismo, y la enérgica afirmación de la unidad entre teoría y práctica. Que tal solución por parte de Croce es críticamente ineficiente, se puede observar también en el hecho de que, incluso si se admitiese por hipótesis absurda que Marx quisiese "suplantar" la filosofía en general con la actividad práctica, habría que "desenfundar" el argumento perentorio de que sólo se puede negar la filosofía filosofando, esto es, refirmando lo que se quería negar; el propio Croce, en una nota del volumen *Materialismo histórico y economía marxista*, reconoce (había reconocido) explícitamente como justificada la exigencia de construir una filosofía de la praxis planteada por Antonio Labriola.

Esta interpretación de las *Glosas a Feuerbach* como reivindicación de la unidad entre teoría y práctica, y por consiguiente como identificación de la filosofía con lo que Croce llama ahora religión (concepción del mundo con una norma de conducta conforme) —lo que no es, por otra parte, más que afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en los términos de una inmanencia absoluta, de una "terrenalidad" absoluta—, se puede justificar aún con la famosa proposición de que el "movimento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana", lo cual no

significa, como escribe Croce: "heredero que no continuaría ya la obra del predecesor, porque emprendería otra, de *naturaleza distinta y contraria*", sino que significaría justamente que el "heredero" continúa al predecesor, pero que lo continuaría "prácticamente", puesto que ha deducido una voluntad activa, transformadora del mundo de la mera contemplación; y en esta actividad práctica se halla también contenido el "conocimiento" de que sólo en la actividad práctica es "conocimiento real" y no "escolasticismo". De ello se deduce también que el carácter de la filosofía de la praxis es especialmente el de ser una concepción de masa, una cultura de masa, y de "masa que obra unitariamente", es decir, que tiene normas de conducta no sólo universales en idea, sino "generalizadas" en la realidad social. Y la actividad del filósofo "individual" no puede ser concebida, por lo tanto, sino en función de tal unidad social, esto es, como política, como función de dirección política.

También desde este punto de vista aparece cómo Croce ha sabido sacar provecho de su estudio de la filosofía de la praxis. ¿Qué es, realmente, la tesis crociana de la identidad de filosofía y de historia, sino un modo, el modo crociano, de presentar el mismo problema planteado por las *Glosas sobre Feuerbach* y confirmado por Engels en su opúsculo sobre Feuerbach? Para Engels "historia" es práctica (el experimento, la industria); para Croce "historia" es aún un concepto especulativo; o sea que Croce ha rehecho el camino al revés: de la filosofía especulativa se ha arribado a una filosofía "concreta e histórica", la filosofía de la praxis; Croce ha retraducido al lenguaje especulativo las adquisiciones progresivas de la filosofía de la praxis, y esta retraducción es lo mejor de su pensamiento.

Se puede ver con mayor exactitud y precisión el significado que la filosofía de la praxis ha dado a la tesis hegeliana de que la filosofía se convierte en historia de la filosofía, esto es, la historicidad de la filosofía. Esto trae la consecuencia de que es preciso negar la "filosofía absoluta" o abstracta y especulativa: la filosofía que nace de las precedentes y hereda sus llamados "problemas supremos", y también el "problema filosófico", que se convierte, por lo tanto, en problema de historia, en el problema de cómo nacen y se desarrollan determinados problemas de la filosofía. La precedencia pasa a la práctica, a la historia real de los cambios sociales, de los cuales (y por lo tanto, en último análisis, de la economía)

surgen (o son presentados) los problemas que el filósofo se propone y elabora.

En cuanto al concepto más amplio de historicidad de la filosofía, esto es, que una filosofía es "histórica" en cuanto se difunde, en cuanto se torna concepción de la realidad de una masa social (con una ética que le es conforme), se comprende que la filosofía de la praxis, no obstante la "sorpresa" y el "escándalo" de Croce, estudie "en los filósofos justamente (!) lo que no es filosófico: las tendencias prácticas, y los efectos sociales y de clase que éstas representan. Así es como en el materialismo del siglo XVIII abrazaban la vida francesa de entonces, entregada totalmente al presente inmediato, a lo cómodo y útil; en Hegel, al Estado prusiano; en Feuerbach, los ideales de la vida moderna, a los cuales la sociedad alemana no había dado alcance todavía; en Stirner, el alma de los pequeños comerciantes; en Schopenhauer, la de los pequeños burgueses, y así de seguido".

Pero ¿no es esto una "historización" de las filosofías respectivas, una búsqueda del nexo histórico entre filósofos y realidad histórica por la cual aquéllos son impelidos? Podrá decirse, y se dice realmente: pero ¿la "filosofía" no es lo que "resta" después de este análisis por el cual se identifica lo que es "social" en la obra del filósofo? Mientras tanto, es preciso plantear esta reivindicación y justificarla mentalmente. Después de haber distinguido lo que es social o "histórico" en una determinada filosofía, lo que corresponde a una exigencia de la vida práctica, a una exigencia que no sea arbitraria y voluble (y ciertamente, no siempre es fácil tal identificación, en especial si es intentada inmediatamente, sin una perspectiva suficiente), deberá valorarse este "residuo", que, desde luego, no será tan grande como aparecería a primera vista si el problema estuviese planteado partiendo del punto de vista crociano de que se trata de una futileza o un escándalo. Que una exigencia histórica sea concebida por un filósofo "individuo" de modo individual y personal, y que la particular personalidad del filósofo influya profundamente sobre la forma expresiva concreta de su filosofía, es evidente sin más. Que estos concretos caracteres individuales tengan importancia, también puede concederse sin más. Pero ¿qué significado tendrá esta importancia? No será puramente instrumental y funcional, dado que si es verdad que la filosofía no se desarrolla a partir de otra filosofía, sino que es una continua solución de problemas que plantea el desarrollo histórico,

también es verdad que cada filósofo no puede desentenderse de los que lo han precedido y, al contrario, a menudo obra como si su filosofía fuese una polémica o un desarrollo de las precedentes, de las obras individuales concretas de los filósofos precedentes. Tal vez hasta es "motivo de goce" plantear un descubrimiento propio de verdades como desarrollo de una tesis precedente de otro filósofo, porque es una fuerza injertarse en el particular proceso de desarrollo de la propia ciencia en la cual se colabora.

De todos modos, se ve cuál es el nexo teórico por el cual la filosofía de la praxis, a pesar de continuar al hegelianismo, lo "sacude", sin por ello querer "suplantar" a toda la filosofía, como cree Croce. Si la filosofía es historia de la filosofía, si la filosofía es "historia", si la filosofía se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo (esto es, las relaciones sociales en las cuales vive el hombre), y no ya porque a un gran filósofo sucede una más grande filosofía y así de seguido, es claro que trabajando prácticamente por hacer historia se hace también filosofía "implícita", que será "explícita" en cuanto los filósofos la elaboren coherentemente, se susciten problemas de conocimiento que, además de la forma "práctica" de solución, hallen, antes o después, la forma teórica por obra de los especialistas, luego de haber hallado inmediatamente la forma ingenua del sentido común popular, esto es, de los agentes prácticos de las transformaciones históricas. Se ve hasta qué punto los crocianos no comprenden este modo de plantear el problema por su asombro [24] ante ciertos hechos: "...se presenta el hecho paradojal de una ideología crasa y áridamente materialista, que da lugar en la práctica a una pasión de ideal, a un ardor de renovación,[25] en el cual no puede dejarse de reconocer una cierta (!) sinceridad", y la explicación abstracta a la cual recurren: "Todo ello es verdad en grado máximo (!), y es también providencial, porque muestra que la humanidad tiene grandes recursos interiores, que entran en juego en el momento mismo en

[24] Cfr. la crítica de De Ruggiero del libro de Arthur Feiler en la *Critica* del 20 de marzo de 1932.

[25] Masaryk, en su libro de memorias (*La résurrection d'un état, Souvenirs et reflections*, 1914-1918, París, Plon), reconoce el aporte positivo del materialismo histórico a través de la obra del grupo que lo encarna, en la determinación de una nueva actitud hacia la vida, activa, de espíritu, de empresa y de iniciativa, en el campo en el cual había precedentemente teorizado la necesidad de una reforma religiosa.

que una razón pretendería negarlos"; con jueguitos de dialéctica formal al uso: "La religión del materialismo, por el hecho mismo de ser religión, no es ya materia (!?); el interés económico, cuando es elevado a ética, no es ya mera economía". ¿Esta abstrusidad de De Ruggiero es una futileza, o hay que vincularla a una proposición de Croce según la cual toda filosofía, en cuanto tal, es idealismo? Pero, planteada esta tesis, ¿por qué tanta batalla de palabras? ¿Será sólo por un problema de terminología? [26]

La doctrina de las ideologías políticas. Uno de los puntos que más interesa examinar y profundizar es la doctrina crociana de las ideologías políticas. No basta para ello leer los *Elementos de política* con su apéndice, sino que es necesario investigar las resenciones publicadas en la *Critica*.[27]

Croce, después de haber sostenido, en *Materialismo histórico y economía marxista,* que la filosofía de la praxis no era más que un modo de decir y que había hecho bien Lange al no hablar de ella en su historia del materialismo,[28] en determinado momen-

[26] Al pasaje de De Ruggiero pueden hacerse otras notaciones críticas que no se hallan fuera de lugar en estos apuntes sobre Croce: 1) que estos filósofos especulativos, cuando no saben explicarse un hecho, recurren pronto a la usual astucia de la providencia que, naturalmente, lo explica todo; 2) superficial es sólo la información "filológica" de De Ruggiero, el cual se avergonzaría de no conocer todos los documentos sobre un minúsculo hecho de historia de la filosofía, pero considera innecesario informarse con mayor sustanciosidad sobre acontecimientos gigantescos como los rozados en su crítica. La posición de que habla De Ruggiero respecto de una ideología "crasamente, etc.", que da lugar en la práctica a una pasión por el ideal, etc., no es nueva en la historia; basta asomarse a la teoría de la predestinación y de la gracia, propia del calvinismo, que dio lugar a una vasta expansión del espíritu de iniciativa. En términos de religión se trata del mismo hecho que señala De Ruggiero, que éste no consigue penetrar, quizás por su mentalidad aún fundamentalmente católica y antidialéctica. Cfr. cómo el católico Jemolo, en su *Historia del jansenismo en Italia,* no consigue comprender esta conversión activista de la teoría de la gracia, ignora toda la literatura al respecto y se pregunta de dónde ha sacado Anzilotti semejante sandez.
[27] Entre otras, aquella sobre el opúsculo de Malagodi respecto de *Las Ideologías políticas*, uno de cuyos capítulos está dedicado a Croce; estos escritos sueltos serán recogidos en el volumen III y IV de las *Conversaciones críticas.*
[28] Sobre las relaciones de Lange con la filosofía de la praxis, que fueron muy oscilantes e inciertas, debe verse el ensayo de R. D'Ambrosio, "La dialéctica de la naturaleza", en la *Nuova Rivista Storica,* vol. de 1932, pp. 223-252.

to cambió radicalmente de idea para poner el acento en su nueva revisión incluso de la definición del profesor Stammler sobre Lange, y que Croce mismo, en su *Materialismo histórico y economía marxista,* (4ª ed., p. 118), refiere de esta manera: "Como el materialismo filosófico no consiste en afirmar que los hechos corporales tienen eficacia sobre los espirituales, sino en hacer de estos últimos una mera apariencia irreal de los primeros, así la 'filosofía de la praxis' debe consistir en la afirmación de que la economía es la verdadera realidad y el derecho es innegable apariencia". Ahora, también para Croce las superestructuras son meras apariencias e ilusiones; ¿pero esta mutación de Croce es razonada y corresponde, especialmente, a su actividad de filósofo?

La doctrina de Croce sobre las ideologías políticas es de evidentísima derivación de la filosofía de la praxis; éstas son construcciones prácticas, instrumentos de dirección política; así, se podría decir que las ideologías son para los gobernados meras ilusiones, un engaño sufrido, en tanto que para los gobernantes son un engaño querido y consciente. Para la filosofía de la praxis, las ideologías no son ciertamente arbitrarias; son hechos históricos reales que es preciso combatir y develar en su naturaleza de instrumentos de dominio, no por razones de moralidad, etc., sino justamente por razones de lucha política; para tornar intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario de la subversión de la praxis. Parece que a la interpretación materialista vulgar se acerca más Croce que la filosofía de la praxis.

Para la filosofía de la praxis las superestructuras son una realidad (o se tornan realidad cuando no son puras lucubraciones individuales), objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y, por tanto, de sus objetivos, en el terreno de las ideologías, lo que no es una pequeña afirmación de realidad; la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de sus fuerzas, de sus objetivos, de su devenir. En este sentido es justa la afirmación del mismo Croce (*Materialismo histórico y economía marxista,* 4ª ed., p. 118) de que la filosofía de la praxis "es historia hecha e *in fieri*".

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las otras filosofías: las otras idelogías son crea-

ciones inorgánicas en tanto que contradictorias, porque están dirigidas a conciliar intereses opuestos y contradictorios; su "historicidad" será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento del que han sido instrumento. La filosofía de la praxis, en cambio, no trata de resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y la sociedad; antes bien, es la teoría de tales contradicciones. No es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para tener el consentimiento y ejercitar la hegemonía sobre clases subalternas, sino que es la expresión de estas clases subalternas, que desean educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, aun las desagradables, y evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y tanto más de sí mismas. La crítica de las ideologías, en la filosofía de la praxis, aborda al conjunto de las superestructuras y afirma su caducidad rápida en cuanto tienden a esconder la realidad, esto es, la lucha y la contradicción, aun cuando sean "formalmente" dialécticas (como el crocismo), esto es, aun cuando desplieguen una dialéctica especulativa y conceptual y no vean la dialéctica en el devenir histórico mismo.

Véase un aspecto de la posición de Croce, que en el prefacio de 1917 al *Materialismo histórico y economía marxista* escribe que al fundador de la filosofía de la praxis "debemos nuestra gratitud por habernos ayudado a tornarnos insensibles a las graciosas seducciones de la diosa Justicia y la diosa Humanidad". ¿Y por qué no de la diosa Libertad? También ésta ha sido deificada por Croce, que se convirtió en el pontífice de una religión de la libertad.

Es de notarse que el significado de ideología en Croce y en la filosofía de la praxis no es el mismo. En Croce el significado es estrecho y un poco indefinible, si bien por su concepto de "historicidad" también la filosofía adquiere el valor de una ideología. Se puede decir que para Croce existen tres grados de libertad: el liberalismo económico y el liberalismo político, que no son ni la ciencia económica ni la ciencia política (si bien en relación al liberalismo político de Croce es menos explícito), sino "ideologías políticas" inmediatas: la religión de la libertad; el idealismo. Incluso la religión de la libertad, estando, como toda concepción del mundo, vinculada necesariamente a una ética que le es conforme, no debería ser ciencia, sino ideología. Ciencia pura sería sólo el idealismo, puesto que Croce afirma que todos los filósofos, en

cuanto tales, no pueden más que ser idealistas, lo quieran o no lo quieran.

El concepto sobre el valor concreto (histórico) de las superestructuras de la filosofía de la praxis debe ser profundizado, vinculándolo al concepto soreliano de "bloque histórico". Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus objetivos en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y superestructura existe un nexo vital y necesario. Debería estudiarse contra qué corrientes historiográficas ha reaccionado la filosofía de la praxis en el momento de su fundación y cuáles eran las opiniones más difundidas en ese tiempo, también en relación a las otras ciencias; las mismas imágenes y metáforas a que recurren a menudo los fundadores de la filosofía de la praxis dan indicios al respecto. Por ejemplo, la afirmación de que la economía es para la sociedad lo que la anatomía es para las ciencias biológicas. Debe recordarse la lucha que en las ciencias naturales se produjo para expulsar del terreno científico principios de clasificación basados en elementos exteriores y frágiles. Si los animales fuesen clasificados por el color de la piel, del pelo o de las plumas todos hoy protestarían. En el cuerpo humano no se puede decir que la piel (y también el tipo de belleza física históricamente predominante) sean meras ilusiones, y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad; sin embargo, durante mucho tiempo se ha dicho algo parecido. Sosteniendo el valor de la anatomía y la función del esqueleto, nadie ha querido afirmar que el hombre (y tanto menos la mujer) puedan vivir sin los primeros Continuando con la metáfora, se puede decir que no es el esqueleto (en sentido estrecho) el que hace enamorarse de una mujer, pero sin embargo se comprende cuánto contribuye el esqueleto a la gracia de los movimientos, etcétera.

Otro elemento contenido en el prefacio del *Zur Kritik* debe vincularse a la reforma de la legislación procesal y penal. Está dicho en el prefacio que así como no se juzga un individuo por lo que piensa de sí mismo, así no se debe juzgar a una sociedad por las ideologías. Se puede quizá decir que esta afirmación está vinculada con la reforma por la cual, en los juicios penales, las pruebas testimoniales y materiales han terminado por reemplazar las afirmaciones del imputado con relativa tortura, etcétera.

Refiriéndose a las llamadas leyes naturales y al concepto de naturaleza (derecho natural, estado natural, etc.), "que apareció

en la filosofía en el siglo XVI, fue dominante en el siglo XVIII", Croce (*Materialismo histórico y economía marxista*, p. 93), afirma que "semejante concepción fue sacudida en verdad por la crítica de Marx, el cual, analizando el concepto de *naturaleza*, mostraba cómo fue el complemento ideológico del desenvolvimiento histórico de la burguesía, un arma potentísima, de la cual se valió contra los privilegios y las opresiones que buscaba abatir". Dicha observación sirve a Croce para hacer la siguiente afirmación metódica: "Este concepto podría haber surgido como instrumento para fin práctico y ocasional y ser, sin embargo, intrínsecamente verdadero. "Leyes naturales" equivale, en este caso, a "leyes racionales"; y la racionalidad y la excelencia de las mismas es lo que hay que negar. Ahora bien, precisamente por ser de origen metafísico, este concepto se puede rechazar radicalmente, pero no se puede refutar en particular. Desaparece con la metafísica de la que formaba parte y parece que hoy ha desaparecido de verdad. Paz a la "gran bondad" de las leyes naturales. El pasaje no es muy claro y perspicaz en su conjunto. Debe reflexionarse sobre el hecho de que en general (esto es, a veces) un concepto puede surgir como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser al mismo tiempo intrínsecamente verdadero. Pero no creo que muchos puedan sostener que, cambiada una estructura, todos los elementos de la superestructura correspondiente deban caer necesariamente. Ocurre, al contrario, que de una ideología surgida para guiar a las masas populares y que, por lo tanto, no puede dejar de tener en cuenta algunos de sus intereses, sobrevivan más elementos; el mismo derecho natural, si ha desaparecido para las clases cultas, se ha conservado para la religión católica y en el pueblo es más vivaz de cuanto se pueda creer. Por lo demás, en la crítica del fundador de la filosofía de la praxis se afirmaba la historicidad del concepto, su caducidad; su valor intrínseco se limitaba a tal historicidad pero no negado.

Nota I. Los fenómenos de la moderna descomposición del parlamentarismo ofrecerían muchos ejemplos sobre la función y el valor concreto de las ideologías. Como esta descomposición es presentada para esconder las tendencias reaccionarias de ciertos grupos sociales, es del más alto interés. Sobre este tema he escrito muchas notas esparcidas en varios cuadernos (por ejemplo, sobre el problema de la crisis del principio de autoridad, etc.).

Nota II. Sobre el concepto de "libertad". Demostrar que, exceptuados los "católicos", todas las otras corrientes filosóficas y prácticas se desenvuelven en el terreno de la filosofía de la libertad y de la actuación de la libertad. Esta demostración es necesaria, porque es cierto que se ha formado una mentalidad deportiva, que ha hecho de la libertad un balón con el cual jugar al fútbol. Cualquier "recién venido" se ve a sí mismo como dictador, y el oficio de dictador parece fácil: dar órdenes imperiosas, firmar papeles, etc., puesto que se imagina que "por la gracia de Dios" todos obedecerán y las órdenes verbales o escritas se convertirán en acción; el verbo se hará carne. Si así no fuese, esto quiere decir que será preciso esperar aún hasta que la "gracia" (o sea, las llamadas "condiciones objetivas") lo hagan posible.

Un paso atrás en relación a Hegel. A propósito de la importancia que han tenido el maquiavelismo y el antimaquiavelismo en Italia para el desarrollo de la ciencia política, y a propósito del significado que en este desenvolvimiento han tenido recientemente las proposiciones de Croce sobre la autonomía del momento político-económico y las páginas dedicadas a Maquiavelo, ¿puede decirse que Croce habría arribado a este resultado sin el aporte cultural de la filosofía de la praxis? Debe recordarse al respecto que Croce ha escrito que no podía comprender por qué nadie había pensado en desarrollar el concepto de que el fundador de la filosofía de la praxis ha cumplido, para un grupo social moderno, la misma función que Maquiavelo en su tiempo. De esta comparación de Croce puede deducirse toda la injusticia de su actual actitud cultural, precisamente porque el fundador de la filosofía de la praxis ha tenido intereses mucho más vastos que Maquiavelo y el mismo Botero,[29] pero además en él está también contenido *in nuce* el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consentimiento, además del aspecto de la fuerza y de la economía. El problema es el siguiente: dado el principio crociano de la dialéctica de los distintos (que debe ser criticado como solución puramente verbal de una real exigencia metodológica, en cuanto es verdad que no existen sólo los opuestos, sino también los distintos), ¿qué relación, que no sea la de "implicación en la unidad del espíritu", existirá entre el momento económico-político y las demás actividades históricas? ¿Es posible una solución especu-

[29] Para Croce, Botero integra a Maquiavelo en el desarrollo de la ciencia política, si bien ello no es muy exacto, si en Maquiavelo no se considera sólo el *Príncipe,* sino también los *Discursos.*

lativa de estos problemas, o sólo una solución histórica, dada por el concepto de "bloque histórico" presupuesto por Sorel? Entretanto, se puede decir que, mientras la obsesión política-económica (práctica-didascálica) destruye el arte, la moral, la filosofía, estas actividades son también "política". Esto es, la pasión económica-política es destructiva cuando es exterior, impuesta por la fuerza, según un plan preestablecido (y aun así ello puede ser necesario políticamente, y existen períodos en los cuales el arte, la filosofía, etc., dormitan, mientras que la actividad práctica es siempre vivaz), pero puede hallarse implícita en el arte, etc., cuando el proceso es normal, no violento; cuando hay homogeneidad entre estructura y superestructura y el Estado ha superado su fase económico-corporativa. El mismo Croce (en el volumen *Etica y política*) esboza estas diversas fases, una de violencia, de miseria y de lucha encarnizada, de la cual no se puede hacer historia ético-política (en su sentido estrecho); y otra de expansión cultural, que sería la "verdadera" historia.

En sus dos libros recientes: *Historia de Italia* e *Historia de Europa,* están precisamente omitidos los momentos de la fuerza, de la lucha, de la miseria, y la historia comienza, en una después de 1870, en la otra después de 1815. Según estos criterios esquemáticos se puede decir que el mismo Croce reconoce implícitamente la prioridad del hecho económico, esto es, de la estructura como punto de referencia y de impulso dialéctico para las superestructuras, o sea los "momentos distintos del espíritu".

Parece que el punto de la filosofía crociana sobre el cual es menester insistir es el de la llamada dialéctica de los distintos. Es una exigencia real distinguir los opuestos de los distintos, pero es también una contradicción en los términos, porque sólo existe dialéctica de los opuestos. Véanse las objeciones no verbalistas presentadas por los gentilianos a esta teoría crociana, y remontémonos a Hegel. Es preciso estudiar si el movimiento de Hegel a Croce-Gentile no ha sido un paso atrás, una "reforma reaccionaria". ¿No han tornado estos últimos más abstracto a Hegel? ¿No le han quitado la parte más realista e historicista? En cambio, la filosofía de la praxis, dentro de ciertos límites, ¿no es una reforma y una superación, precisamente de esa parte? ¿Y no ha sido justamente el conjunto de la filosofía de la praxis el que ha hecho desviar en este sentido a Croce y Gentile, aun cuando se hubiesen servido de esta filosofía para doctrinas particulares? (¿por razo-

nes implícitamente políticas?). Entre Croce-Gentile y Hegel se ha formado un eslabón de tradición Vico-Spaventa (Gioberti). Pero ¿ello no significó un paso atrás con respecto a Hegel? Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un período histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio. ¿Qué cosas similares pueden dar Vico y Spaventa? [30] ¿De qué movimiento histórico de gran significado participó Vico? Aun cuando su genialidad consiste en haber concebido un vasto mundo desde un pequeño ángulo muerto de la "historia" ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo. En ello reside la diferencia esencial entre Vico y Hegel, entre Dios y la providencia, y Napoleón, espíritu del mundo, entre la abstracción remota y la historia de la filosofía, concebida como una sola filosofía, y que llevará a la identificación (aun cuando especulativa) entre historia y filosofía, del hacer y del pensar, hasta al proletariado alemán como único heredero de la filosofía clásica alemana.

Política e ideologías políticas. Hay que criticar la ubicación que Croce hace de la ciencia política. La política, según Croce, es la expresión de la "pasión". A propósito de Sorel ha escrito Croce (*Cultura y vida moral*, 2ª ed., p. 158): "El sentimiento de escisión no lo había asegurado (al sindicalismo) suficientemente, quizá porque una escisión teorizada es una escisión superada; tampoco el 'mito' la enardecía suficientemente, quizá porque Sorel, en el acto mismo de crearlo, lo había disipado, dado de él una explicación doctrinaria". Pero Croce no se ha dado cuenta de que las observaciones hechas a Sorel pueden volverse contra Croce mismo: la pasión teorizada no es también superada? La pasión de la cual se da una explicación doctrinaria, ¿no es también "disipada"?

[30] ¿Incluso Spaventa, que participó en hechos históricos de significado regional, en comparación con los del 89 al 1815, que convulsionaron a todo el mundo civilizado de entonces y obligaron a pensar "mundialmente", que pusieron en movimiento a la "totalidad" social, a todo el género humano concebible, a todo el "espíritu"? ¡He aquí por qué Napoleón puede parecerle a Hegel el "espíritu del mundo" a caballo!

Y no se diga que la "pasión" de Croce es cosa distinta del "mito" soreliano, que la pasión significa la categoría, el momento espiritual de la práctica, mientras que el mito es una determinada pasión que, como históricamente determinada, puede ser superada y disipada sin que por ello se aniquile la categoría que es un momento perenne del espíritu. La objeción es válida sólo en el sentido de que Croce no es Sorel, cosa obvia y trivial. Entretanto, debe observarse hasta qué punto la interpretación de Croce es intelectualista e iluminista. Puesto que el mito concretamente estudiado por Sorel tampoco era una cosa que se hallaba en el papel, construcción arbitraria del intelecto soreliano, éste no podía ser disipado por cualquier paginita doctrinal, conocida por restringidos grupos de intelectuales, que luego difunden la teoría como prueba científica de la verdad científica del mito tal como ingenuamente apasionaba a las grandes masas populares. Si la teoría de Croce fuese real, la ciencia política debería ser solamente una nueva "medicina" de las pasiones, y no puede negarse que una gran parte de los artículos políticos de Croce son precisamente una intelectualista e iluminista medicina de las pasiones; igualmente, termina por ser cómica la seguridad de Croce de que ha destruido vastos movimientos históricos en la realidad porque cree haberlos "superado y disuelto" en idea.

Pero en la realidad tampoco es cierto que Sorel haya sólo teorizado y explicado doctrinariamente un determinado mito; la teoría de los mitos es para Sorel el principio científico de la ciencia política, es la "pasión" de Croce estudiada de manera más concreta, es lo que Croce llama "religión", o sea, una concepción del mundo con una ética conforme a ella, una tentativa de reducir a lenguaje científico la concepción de las ideologías de la filosofía de la praxis, vista a través del revisionismo crociano. En este estudio del mito como sustancia de la acción política, Sorel ha estudiado también difusamente el mito determinado que se halla en la base de cierta realidad social y era un resorte del progreso Su análisis tiene, por ello, dos aspectos: uno puramente teórico, de ciencia política, y un aspecto político inmediato, programático. Es posible, aun cuando muy discutible, que el aspecto político y programático del sorelismo haya sido superado y disipado; hoy se puede decir que éste ha sido superado en el sentido de que se ha integrado y depurado de todos los elementos intelectualistas y literarios, pero también se puede decir hoy que Sorel había

trabajado sobre la realidad efectiva y que tal realidad no ha sido superada ni disipada.

Que Croce no ha salido de estas contradicciones y que, en parte, no tenga conciencia de ello, se comprende por su actitud hacia los "partidos políticos", como aparece en el capítulo "El partido como juicio y prejuicio", del volumen *Cultura y vida moral,* y de lo que se dice en los *Elementos de política* respecto de los partidos políticos, siendo este último más significativo aún. Croce reduce el acto político a la actividad de los "jefes de partido" individualmente considerados, los cuales, para satisfacer su pasión se construyen en los partidos los instrumentos del triunfo (así pues, la medicina de las pasiones bastaría aplicarla a pocos individuos). Pero con ello nada se explica. Se trata de lo siguiente: los partidos han existido siempre, permanentemente, si bien bajo otras formas y nombres, y una pasión permanente es un contrasentido (sólo por metáfora se habla de locos razonadores, etc.); es más, siempre ha existido una organización militar permanente, la cual educa para realizar con sangre fría, sin pasión, el acto práctico más extremo: la muerte de otros hombres que no son particularmente odiados por cada cual, etc. Por lo demás, el ejército es el actor político por excelencia, incluso en tiempo de paz. ¿Cómo hacer concordar la pasión con la permanencia en el orden y la disciplina sistemática, etc.? La voluntad política debe tener algún otro resorte de la pasión, un resorte también permanente, ordenado, disciplinado, etc. No está dicho que la lucha política, como la lucha militar, se resuelva siempre sangrientamente, con sacrificios de personas que lleven hasta el sacrificio supremo de la vida. La diplomacia es aquella forma de lucha política internacional (y no está dicho que no exista también una diplomacia para las luchas nacionales entre los partidos) que influye para obtener victorias (que no son siempre de poca monta) sin verter sangre, sin guerra. La sola comparación "abstracta" entre las fuerzas militares y políticas (alianzas, etc.) de dos Estados rivales convence al más débil que debe hacer concesiones. He aquí un caso de "pasión" amaestrada y razonable. En el caso de los jefes y de los militantes de filas, ocurre que los jefes y grupos dirigentes suscitan las pasiones de las muchedumbres y las conducen artificialmente a la lucha y a la guerra; pero en este caso la causa y la sustancia de la política no es la pasión, sino la conducta de los jefes que se mantienen fríamente razonadores. La úl-

tima guerra mostró que no fue la pasión lo que mantuvo a las masas militares en las trincheras, sino el terror de los tribunales militares o un sentido del deber fríamente razonado y reflexivo.

Pasión y política. Que Croce haya identificado la política con la pasión puede explicarse por el hecho de que se acercó seriamente a la política, interesándose por la acción política de las clases subalternas, las cuales, "viéndose obligadas" a ponerse "a la defensiva" en las situaciones de fuerza mayor, buscando liberarse de un mal presente (aun cuando sea presunto, etc.), o como se quiera decir, realmente confunden política con pasión (también en sentido etimológico). Pero la ciencia política (según Croce) no sólo debe explicar una parte, la acción de una parte, sino a la otra parte, la acción de la otra parte. Lo que debe explicar es la iniciativa política, sea ésta "defensiva", y por tanto "apasionada", o también "ofensiva", esto es, no dirigida a evitar un mal presente (ya sea presunto), porque también el mal presunto hace sufrir y es un mal real. Si se examina bien este concepto crociano de "pasión" concebido para justificar teóricamente la política, se ve que el mundo, a su vez, no puede ser justificado sino por el concepto de lucha permanente, por el cual la "iniciativa" es siempre "apasionada", porque la lucha es incierta y se ataca siempre para evitar ser derrotado; pero no sólo por ello, sino para tener sujeto al adversario, que "podría" vencer si no estuviese continuamente persuadido de que es el más débil, es decir, si no fuese continuamente derrotado. En suma, no puede haber "pasión" sin antagonismo, y antagonismo entre grupos de hombres, porque en la lucha entre el hombre y la naturaleza la pasión se llama "ciencia" y no "política". Se puede decir, por lo tanto, que en Croce el término "pasión" es un seudónimo de lucha social.

¿Puede nacer de la preocupación por el precio de la manteca de cerdo? Una vieja señora que tiene veinte servidores, ¿puede sentir pasión ante la idea de reducirlos a diecinueve? Pasión puede ser sinónimo de economía, no en el sentido de producción económca o de ganancia, sino desfavorablemente, aun si el desfavor es de "utilidad general", libertad general. Pero en este caso "pasión" y "economía" significan "personalidad humana" determinada históricamente en cierta sociedad "jerárquica". ¿Cuál es el "punto de honor" de la delincuencia, sino un pacto económco? ¿No es también una forma de manifestarse (polémica, de lucha) la personalidad? Ser "despreciado" es el temor morboso de todos los hombres en las formas de sociedad

en las cuales la jerarquía se manifiesta en modos "refinados" (capilares), en minucias, etc. En la delincuencia la jerarquía se funda sobre la fuerza física y sobre las astucias; ser "burlado", aparecer como tonto, dejar que un ultraje quede sin castigo, etc., degrada. De ahí todo un protocolo y un ceremonial convencional, rico de matices y de sobreentendidos en las relaciones con los secuaces. Violar el protocolo es una injuria.

Pero ello no ocurre sólo con la delincuencia; las cuestiones de rango se verifican en cada forma de relación: en las de los Estados y entre los familiares. Quien debe realizar servicios durante determinado tiempo y no es sustituido a hora exacta, se enfurece y reacciona con actos de violencia extrema (hasta criminosa); ello aunque después del servicio no se tenga nada que hacer o se obtenga plena libertad de movimiento (por ejemplo, un soldado que tiene que hacer de centinela y que después de su turno debe sin embargo permanecer en el cuartel). Que estos episodios sean una manifestación de "personalidad" quiere decir solamente que la personalidad de muchos hombres es mezquina y estrecha, pero siempre personalidad. Es innegable que existen fuerzas que tienden a mantenerla así y a mezquinarla más aún; para demasiados, ser "algo" significa sólo que otros hombres son "menos cosa" (algo menos). Pero del hecho de que estas pequeñas cosas, estas inepcias, sean "todo" o "gran cosa" para algunos, resulta que tales episodios determinan reacciones en las cuales se arriesga la vida y la libertad personal.

Las historias de Italia y de Europa. Partiendo de que las dos últimas historias, la de Italia y la de Europa, han sido meditadas al comienzo de la guerra mundial, para concluir un proceso de meditaciones y de reflexiones sobre las causas de los acontecimientos de 1914 y 1915, es posible preguntarse cuál es el objetivo "educativo", si lo tienen. Y se concluye que no lo tienen, que también estas historias continúan aquella literatura sobre el "Risorgimento" de carácter estrechamente literario e ideológico, que en la realidad sólo logra interesar a restringidos grupos intelectuales; típico ejemplo, el libro de Oriani sobre la *Lucha política.* Se ha hecho notar cuáles son los intereses actuales de Croce y, por lo tanto, los objetivos prácticos que se derivan de los mismos; se ve, justamente, que estos últimos son "genéricos", de educación abstracta y metodológica, por decirlo así; en una palabra: "predicadores". El único punto preciso es la cuestión "religiosa". Pero ¿puede llamarse "preciso" a éste? El planteo del problema de la religión sigue siendo de intelectual, y si bien no puede negarse que esta posición es importante, hay que agregar que es insuficiente.

Croce, hombre del Renacimiento. Se podría decir que Croce es el último hombre del Renacimiento y que expresa exigencias y relaciones internacionales y cosmopolitas. Esto no quiere decir que no sea un "elemento nacional"; aun en el significado moderno del término, ello quiere decir que de las relaciones y exigencias nacionales expresa aquellas que son más generales y coinciden con nexos de civilización más vastos que el área nacional: Europa, aquello que suele llamarse la civilización occidental, etc. Croce ha conseguido recrear en su personalidad y en su posición de líder mundial de la cultura, la función de intelectual cosmopolita que había sido llenada casi colectivamente por los intelectuales italianos del medievo hasta fines del siglo XVI. Por lo demás, si en Croce son vivas las preocupaciones de líder mundial, que lo inducen a asumir siempre actitudes equilibradas, olímpicas, sin empeños demasiado comprometedores de carácter temporal y episódico, también es cierto que ha inculcado el principio de que en Italia, si se desea desprovincializar la cultura y las costumbres (y el provincialismo pervive aún como un residuo del pasado de disgregación política y moral), es necesario elevar el tono de vida intelectual a través del contacto y el cambio de ideas con el mundo internacional (éste era el programa renovador del grupo florentino de la "Voce"); por lo tanto, en su comportamiento y en su función es inmanente un principio esencialmente nacional.

La función de Croce se podría parangonar con la del papa católico, y hay que decir que Croce, en el ámbito de su influjo, tal vez ha sabido conducirse más hábilmente que el papa; en su concepto de intelectual, por lo demás, hay algo de "católico y clerical", como puede verse en sus publicaciones del tiempo de guerra y como resulta hoy de resenciones y apostillas. En forma más orgánica y precisa, su concepción del intelectual puede acercarse a la expresada por Julien Benda en el libro *La trahison des clercs.* Desde el punto de vista de su función cultural, es preciso, no tanto considerar a Croce como filósofo sistemático, sino encarar algunos aspectos de su actividad: 1) Croce como teórico de la estética y de la crítica literaria y artística;[31] 2) Croce como crítico de la filosofía de la praxis y como teórico de la historiografía; 3) especialmente,

[31] La última edición de la *Enciclopedia Británica* ha confiado a Croce la voz "Estética", estudio publicado en Italia fuera de comercio con el título *Aesthetica in nuce;* el *Breviario de estética* ha sido compilado por los norteamericanos. En Alemania hay muchos partidarios de la estética crociana.

como moralista y maestro de la vida, constructor de principios de conducta que hacen caso omiso de toda confesión religiosa y, antes bien, muestran que se puede "vivir sin religión". El de Croce es un ateísmo de señores, un anticlericalismo que aborrece la rusticidad y la grosería plebeya de los anticlericales chillones, pero se trata siempre de ateísmo y de anticlericalismo. Es de preguntarse por qué Croce no se colocó, si no activamente, por lo menos dando su nombre y su patrocinio, al frente de un movimiento italiano de *Kulturkampf*, que habría tenido una enorme importancia histórica.[32] Tampoco se puede decir que no se haya empeñado en la lucha por consideraciones de carácter filisteo, por consideraciones personales, etc., porque ha demostrado no preocuparse por estas vanidades mundanas al convivir libremente con una mujer muy inteligente, que daba vivacidad a su salón napolitano frecuentado por hombres de ciencia italianos y extranjeros, y que sabía despertar la admiración de estos frecuentadores. Esta unión libre impidió a Croce entrar en el Senado antes de 1912, cuando murió la señora y aquél volvió a ser para Giolitti una persona "respetable". Debe notarse también, a propósito de religión, la actitud equívoca de Croce hacia el modernismo. Que Croce debiese ser antimodernista, puede entenderse, en cuanto es anticatólico. Pero su concepción de la lucha ideológica no fue ésta. Objetivamente, Croce fue un aliado precioso de los jesuitas contra el modernismo,[33] y el pretexto de esta lucha, de que entre religión trascendental filosofía inmanentista no puede existir un *tertium quid* incierto y equívoco, parece ser simplemente un pretexto. También en este caso aparece el hombre del Renacimiento, del tipo de Erasmo, con la misma falta de carácter y de coraje civil. Los modernistas, dado su carácter de masa determinado por el nacimiento contemporáneo de una democracia rural católica (ligada a la revolución técnica producida en el valle de Padua con la desaparición de la figura del *obbligato* o *schiavandaro*[34] y la expansión del bracero y de formas menos seniles de aparcería), eran reformadores religiosos, aparecidos no según esquemas intelectuales preestablecidos, caros al

[32] Respecto de la actitud hipócrita de los crocianos hacia el clericalismo, véase el artículo de G. Prezzolini "El temor del cura", en el volumen *Me parece . . .*, impreso por la casa editora Delta de Florencia.
[33] En *Dad al César . . .*, Missiroli exalta ante los católicos la actitud de Croce y Gentile contra el modernismo en este sentido.
[34] *Obbligato, schiavandaro,* formas de semiservidumbre en el campo italiano. (*N. del T.*).

hegelianismo, sino según las condiciones reales e históricas de la vida religiosa italiana. Era una segunda oleada de catolicismo liberal, mucho más extenso y de carácter más popular que el del neogüelfismo antes de 1848 y del más franco liberalismo católico posterior a 1848. La actitud de Croce y de Gentile (con el clericalzuelo de Prezzolini) aisló a los modernistas del mundo de la cultura e hizo más fácil su derrota por los jesuitas; es más, apareció como una victoria del papado contra la filosofía moderna; la encíclica antimodernista lo es en realidad contra la inmanencia y la ciencia moderna, y en tal sentido fue comentada en los seminarios y en los círculos religiosos.[35] ¿Por qué no ha dado Croce la misma explicación lógica del modernismo que la que dio en la *Historia de Europa* del catolicismo liberal, como de una victoria de la "religión de la libertad", que logró penetrar hasta en la ciudadela de su más acérrimo antagonista y enemigo, etc.?

Plantéase el problema de qué representa más adecuadamente a la sociedad italiana actual desde el punto de vista teórico y moral: el papa, Croce, Gentile; esto es: 1) quién tiene más importancia desde el punto de vista de la hegemonía, como ordenador de la ideología que proporciona el cemento más íntimo a la sociedad civil y, por tanto, al Estado; 2) quién representa mejor en el extranjero el influjo italiano en los marcos de la cultura mundial. El problema no es de fácil resolución, porque cada uno de los tres domina ambientes y fuerzas sociales distintos. El papa, como jefe y guía de la mayoría de los campesinos italianos y de las mujeres,

[35] Es curioso que hoy la actitud de los crocianos hacia los modernistas, o por lo menos los más importantes de ellos —pero no contra Buonajuti— haya cambiado mucho, como puede verse en la elaboración crítica de Adolfo Omodeo, en la *Critica* del 20 de julio de 1932, sobre las *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, de Alfred Loisy. Hay que volver a leer lo que se dice en la *Historia de Italia* del modernismo; pero tengo la impresión de que Croce lo pasa por alto, en tanto que exalta la victoria del liberalismo sobre el socialismo convertido en reformismo por la actividad científica del mismo Croce. La misma observación puede hacerse a Missiroli, que es antimodernista pero también antipopular; si el pueblo no puede arribar a la concepción de la libertad política y a la idea nacional, sino después de haber atravesado una reforma religiosa, esto es, después de haber conquistado la noción de libertad en la religión, no se comprende por qué Missiroli y los liberales del "Resto del Carlino" han sido tan ferozmente antimodernistas. O quizá se comprenda demasiado, dado que modernismo significa políticamente democracia cristiana y ésta era particularmente fuerte en Emilia-Romaña y en todo el valle de Padua, y Missiroli con sus liberales luchaba por la Agraria.

y porque su autoridad e influencia operan con toda una organización centralizada y bien articulada, es una gran fuerza, la más grande fuerza política del país, después del gobierno. Pero su autoridad se ha tornado pasiva y es aceptada por la inercia, pues ya antes del Concordato era, de hecho, un reflejo de la autoridad estatal. Por esta razón es difícil hacer un parangón entre la influencia del papa y la de una persona privada en la vida cultural. Una comparación más racional puede hacerse entre Croce y Gentile, y se hace rápidamente evidente que la influencia de Croce, a pesar de las apariencias, es muy superior a la de Gentile. Entretanto, la filosofía de Gentile está lejos de ser admitida por sus mismos correligionarios políticos (recordar el ataque de Paolo Orano en el Parlamento contra la filosofía de Gentile y el ataque personal contra Gentile y los gentilianos en el seminario *Roma*, por parte de G. A. Fanelli). Me parece que la filosofía de Gentile, el actualismo, es más nacional sólo en el sentido de que está estrechamente ligada a la fase primitiva del Estado, el estadio económico-corporativo, cuando todos los gatos son pardos. Por esta misma razón se puede creer en la mayor importancia e influjo de esta filosofía, así como muchos creen que en el Parlamento un industrial es más que un abogado representante de los intereses industriales (o que un profesor o hasta un *líder* de los sindicatos obreros), sin pensar que si los parlamentarios fuesen todos industriales, el Parlamento perdería inmediatamente su función de mediación política y todo prestigio.[36] La influencia de Croce es menos numerosa que la de Gentile, pero más profunda y arraigada; Croce es realmente una especie de papa laico, pero su moral es excesivamente de intelectuales, excesivamente del tipo del Renacimiento, y no puede llegar a ser popular; en tanto que el papa y su doctrina influyen sobre masas determinadas del pueblo con máximas de conducta que se refieren también a las cosas más elementales. Es cierto que Croce afirma que estos modos de vida no son ya específicamente cristianos y religiosos, porque "después de Cristo todos somos cristianos", o sea que el cristianismo, en lo que es real exigencia de vida y no mitología, ha sido absorbido por la civilización moderna.[37]

36 Sobre el corporativismo y economismo de Gentile, cfr. su discurso pronunciado en Roma y publicado en su volumen *Cultura y fascismo*.
37 Este aforismo de Croce tiene, ciertamente, mucho de verdad; el senador Mariano d'Amelio, primer presidente de Casación, combatía la objeción de

La posición relativa de Croce en la jerarquía intelectual de la clase dominante ha cambiado, con el Concordato y la fusión, en una unidad moral de las dos ramas de esta misma clase. Es preciso realizar una obra de educación doble por parte de los responsables: educación del nuevo personal dirigente para "transformar" y asimilar, y educación de la parte católica, que, por lo menos, deberá ser subordinada (también subordinar es educar, en ciertas condiciones). La entrada en masa de los católicos en la vida estatal, después del Concordato (han entrado esta vez en cuanto católicos y aun con privilegios culturales), ha hecho muy difícil la obra de "transformismo" de las nuevas fuerzas de origen democrático.

El que Gentile no comprendiese el problema y sí lo comprendiese Croce, muestra la distinta sensibilidad nacional de ambos filósofos. El hecho de que Gentile, aun en el caso de que hubiera comprendido, se colocase en condiciones de no hacer nada, fuera del trabajo de Universidad Popular en los Institutos de Cultura (los rabiosos escritos de sus discípulos en los "Nuovi Studi" contra el catolicismo han tenido muy poco eco), muestra su reducción a una situación bien mísera de subalternidad intelectual. No se trata realmente de una educación "analítica", esto es, de una "instrucción", de una acumulación de nociones, sino de educación "sintética", de la difusión de una concepción del mundo convertida en norma de vida, de una "religión" en el sentido crociano. El hecho de que el Concordato plantease el problema, multiplicándolo y complicándolo, fue comprendido por Croce, como se ve a través de su discurso en el Senado. Por lo demás, es precisamente el Concordato, con su introducción en la vida estatal de una gran masa de católicos como tales, y privilegiados como tales, el que ha planteado el problema de la educación de la clase dirigente, no en términos de "Estado ético", sino en términos de "sociedad civil" educadora, esto es, en términos de una educación por iniciativa "privada" que entra en concurrencia con la católica, que en la

---

que los códigos occidentales no pueden introducirse en países no cristianos como el Japón, Turquía, etc., porque han sido construidos con muchos elementos del cristianismo, recordando esta "simple verdad de Croce". Ahora, realmente, los códigos occidentales son introducidos en los países "paganos" como expresión de la civilización europea y no del cristianismo como tal, y los buenos musulmanes no creen haberse convertido en cristianos y haber abjurado del islamismo.

sociedad civil ocupa ahora un lugar tan importante y en condiciones especiales.

Para comprender cómo puede ser apreciada la actividad de Croce en toda su perseverante inflexibilidad, por parte del sector más responsable, clarividente (y conservador) de la clase dominante, además, de la citada "previsión" de Missiroli [*] —y es necesario tener clara qué significación de implícito sentido crítico tiene el término "previsión" en este caso—, será útil recordar una serie de artículos publicados por Camilo Pellizi en el *Selvaggio* de Mino Maccari.

De la *Italia Letteraria* de 29 de mayo de 1932 copio textualmente un trozo de la *Rassegna della Stampa* compilada por Corrado Pavolini, que comenta un pasaje de uno de los artículos de Pellizi: "*Creer en pocas cosas*, ¡pero creer en ellas! Y es una máxima bellísima, que se puede leer en el último número del *Selvaggio* (1º de mayo). Me da pena por Camilio Pellizi, fascista de los primeros, caballero probo y agudísimo ingenio; pero el estilo embarullado de su última carta abierta a Maccari, *El fascismo como libertad*, me hace dudar de que los conceptos de que habla estén muy claros en su mente; o si están claros, son pensados muy en abstracto para lograr una aplicación práctica: 'El fascismo ha nacido como el supremo esfuerzo de un pueblo civilizado (más bien, del pueblo más íntimamente civilizado entre todos) para realizar una forma de comunismo civil. Esto es, resolver el problema del comunismo dentro del problema mayor de la civilización; puesto que no hay civilización sin la espontánea manifestación de los valores individuales antiguos, siempre renovados, de los cuales se habla, nosotros concluimos que el fascismo es, en su íntima y universal significación, un *comunismo libre;* en el cual, para entendernos, comunista o colectivista es el medio, el organismo empírico, el instrumento de acción correspondiente al problema de un determinado momento de la historia, mientras que el fin real, el destino último, es la civilización, o sea, en el sentido hoy dicho y repetido, la libertad.' Es lenguaje indigesto de filósofo. 'Creer en pocas cosas...' Por ejemplo, simplísticamente, creer que el fascismo *no* es comunismo, nunca, en ningún sentido, ni concreto ni traslaticio, puede resultar más 'útil' que esforzarse por buscar

[*] Véase p. 263.

definiciones demasiado ingeniosas. que son, en último análisis, equívocas y nocivas. (Está además la relación de Spirito a la Convención corporativa de Ferrara...)".

Se ve bastante claramente que la serie de escritos de Pellizzi publicados en el *Selvaggio* ha sido sugerida por el último libro de Croce y es un intento de absorber la posición de Croce en una nueva posición, que Pellizi supone superior y en condiciones de resolver todas las antinomias. En realidad, Pellizzi se mueve con conceptos de Contrarreforma, y sus lucubraciones pueden dar lugar intelectualmente a una nueva *Ciudad del Sol*; prácticamente, a una construcción como la de los jesuitas del Paraguay. Pero esto importa poco, puesto que no se trata de posibilidades prácticas cercanas o remotas, ni para Pellizzi ni para Spirito; se trata del hecho de que tales desarrollos intelectuales abstractos mantienen fermentos ideológicos peligrosos, impiden que se forme una unidad ético-político en la clase dirigente, amenazan con relegar al infinito la solución del problema de "autoridad", esto es, del restablecimiento por consentimiento de la dirección política de los grupos conservadores. La actitud de Pellizi muestra que la posición de Spirito en Ferrara no era un "monstrum" cultural; esto está demostrado también por algunas publicaciones en *Critica Fascista* más o menos embarazosas y equívocas.

La importancia cultural de Croce. Es preciso dar el sentido de la importancia cultural que tiene Croce, no sólo en Italia, sino en Europa; y de allí el significado que tiene la rápida y gran difusión de sus libros más recientes, como las historias de Italia y de Europa. Que Croce se propone la educación de las clases dirigentes, no me parece dudoso. ¿Cómo es acogida efectivamente su obra y a qué "vinculaciones" da lugar? ¿Qué sentimientos positivos hace nacer? Es un lugar común pensar que Italia ha atravesado todas las experiencias políticas del desarrollo histórico moderno, y que, por lo tanto, las ideologías e instituciones conformes a estas ideologías serían para el pueblo italiano repollos rehechos, repugnantes al paladar. Entretanto, no es cierto que se trate de repollos recalentados; el "repollo" ha sido comido sólo "metafóricamente" por los intelectuales, y ha sido recalentado sólo por éstos. No ha sido "recalentado" y no carece de gusto para el pueblo (aparte del hecho de que el pueblo, cuando tiene hambre, come repollo recalentado, incluso dos o tres veces). Croce gusta de acorazarse con

su sarcasmo respecto de la igualdad, la fraternidad, y con su exaltación sobre la libertad, aun cuando especulativa. Esta será comprendida como igualdad y fraternidad, y sus libros aparecerán como expresión y justificación implícita de su constitucionalismo que emerge por todos los poros de esa Italia *qu'on ne voit pas* y que sólo hace diez años que está haciendo su aprendizaje político.[38]

¿Puede suponerse que, junto a la parte polémica, haya en Croce una parte reconstructiva en su pensamiento? ¿Y que entre la una y la otra pueda haber un "salto"? No creo que ello aparezca en sus escritos. Precisamente pienso que esta incerteza es uno de los motivos por los cuales muchos de los que piensan como Croce se muestran fríos o, por lo menos, preocupados. Croce dirá: en la parte reconstructiva, que piensen los prácticos, los políticos, y en su sistema de distinciones teóricas la respuesta es formalmente congruente. Pero sólo "formalmente", y de ello saca buen partido Gentile en sus agresiones más o menos filosóficas, que parecen tanto más exasperadas cuanto que no puede ni quiere plantear todo el problema (posición del Vaticano ante el libro *Una storia e un'idea*),[39] no puede ni quiere hablar claramente a Croce, haciéndole ver adónde conduce su posición de polémica ideológica y de principio. Pero sería necesario ver si no es justamente ello lo que se propone Croce para obtener una actividad reformista desde arriba, que atenúe las antítesis y las concilie en una nueva legalidad obtenida "reformísticamente". Pero ¿no puede haber un

[38] Sería útil buscar en los libros de Croce sus indicaciones sobre la función del jefe del Estado. Un indicio puede hallarse en la segunda serie de las *Conversaciones críticas*, en la p. 176, en la crítica del libro de Ernesto Masi, *Asti y los Alfieri en los recuerdos de la ciudad de San Martino*: "También la vida moderna puede tener su alta moralidad y su simple heroísmo, aun cuando sobre distintos fundamentos. Y estos distintos fundamentos los ha colocado la historia, que no concibe la antigua fe simplista en el rey, en el Dios de los padres, en las ideas tradicionales, e impide encerrarse, como ocurría antes, en el estrecho ámbito de la vida familiar y de clase"'. Me parece recordar que D'Andrea, en la crítica a la *Historia de Europa* publicada en *Critica Fascista,* reprocha a Croce otra de estas expresiones, que D'Andrea considera deletérea. El libro de Masi es de 1903 y, por lo tanto, es probable que la crítica de Croce haya sido publicada en la *Critica* poco después, en 1903 ó 1904.

[39] Guido Miglioli, *Una storia e un'idea*, Tipografía Accame, Turín, 1936. (*N. de R.*).

neomalthusianismo voluntario en Croce, la voluntad de no "empeñarse" a fondo, que es sólo el modo de cuidar su interés "particular" en el moderno guicciardinismo característico de muchos intelectuales, para los cuales basta "decir": *Dixi, et salvavi animam meam*? Pero el alma no se salva sólo con hablar. ¡Queremos obras, y de qué manera!

Apéndice. El conocimiento filosófico como acto práctico de voluntad. Se puede estudiar especialmente este problema en Croce, pero en general en los filósofos idealistas, porque éstos insisten especialmente respecto de la vida íntima del individuo-hombre, respecto de los hechos de la vida espiritual. En Croce, por la gran importancia que en su sistema tiene la teoría del arte, la estética. En la actividad espiritual, y para más claridad, en la teoría del arte (pero también en la ciencia económica, para lo cual el punto de partida para la ubicación de este problema puede ser el ensayo *Las dos ciencias mundanas: la estética y la economía*, publicado por Croce en la *Critica* del 20 de noviembre de 1931), ¿las teorías de los filósofos *descubren* verdades hasta ahora ignoradas, o "inventan", "crean" esquemas mentales, nexos lógicos que *cambian* la realidad espiritual existente, históricamente concreta, como *cultura* difundida en un grupo de intelectuales, en una clase, en una civilización? Es éste uno de los tantos modos de plantear el problema de la llamada "realidad del mundo externo" o de la realidad a secas. ¿Existe una "realidad" externa al pensador individual (el punto de partida del solipsismo puede ser útil didascálicamente; las robinsonadas filosóficas pueden igualmente ser útiles en forma práctica si se las emplea con discreción y agilidad, como las robinsonadas económicas), desconocida (esto es, no conocida aún, pero no por ello "incognoscible", nouménica) en sentido histórico y que es "descubierta" (en el sentido etimológico)? ¿O bien en el mundo espiritual no se "descubre" nada (esto es, no se revela nada) sino que se "inventa" y se "impone" al mundo de la cultura?

La actitud de Croce en el período fascista. Para comprender la actitud de Croce en la segunda posguerra, es útil recordar la respuesta enviada por Mario Missiroli a una encuesta promovida por la revista *Saggiatore* y publicada en 1932. Missiroli ha escrito:[1] "No veo aún nada delineado, sino sólo estados de ánimo, sobre todo tendencias morales. Es difícil prever cuál será la orientación de la cultura; pero no vacilo en formular la hipótesis de que se marcha hacia un positivismo absoluto, que vuelva a colocar en su lugar la ciencia y el racionalismo en el sentido antiguo de la palabra. La investigación experimental podrá ser la gloria de esta nueva generación, que ignora y quiere ignorar los verbalismos de las recientísimas filosofías. No me parece temerario prever un resurgimiento del anticlericalismo, que personalmente estoy lejos de desear". ¿Qué podrá significar "positivismo absoluto"? La "previsión" de Missiroli coincide con la afirmación, hecha varias veces, en estas notas, de que la actividad teórica más reciente de Croce se explica por la previsión de un resurgimiento en gran estilo de la filosofía de la praxis, con caracteres tendencialmente hegemónicos, lo que puede reconciliar la cultura popular y la ciencia experimental con una concepción del mundo que no sea el grosero positivismo, el alambicado actualismo ni el libresco neotomismo.

Ciencias de la política. ¿Qué podrá significar la acusación de "materialismo" que a menudo hace Croce a determinadas tendencias políticas? ¿Se trata de un juicio de orden teórico, científico, o de una manifestación de polémica política en acción? Materialismo, en estas polémicas, parece que significa "fuerza material", "coerción", "hecho económico", etc. Pero ¿acaso la "fuerza material", la "coerción", el "hecho económico", son "materialistas"? ¿Qué significaría "materialismo" en ese caso?[2]

Nota sobre Luigi Einaudi. No parece que Luigi Einaudi haya estudiado directamente las obras de economía crítica y de filosofía

[1] Cfr. *Critica Fascista* del 15 de mayo de 1932.

[2] Cfr. *Etica e politica*, p. 341: "Hay tiempos en los cuales, etc.".

de la praxis; se puede más bien decir que habla de ellas, especialmente de la filosofía de la praxis, de oídas, de lo que ha oído decir, a menudo de tercera o cuarta mano. Las nociones principales las ha tomado de Croce (*Materialismo y economía marxista*), pero de modo superficial y a menudo desaliñado.

Lo que más le interesa es el hecho de que en la *Riforma Sociale* ha sido siempre considerado escritor apreciado (y durante algún tiempo, creo, también miembro de la redacción) Aquiles Loria, esto es, el divulgador de una desviación peyorativa de la filosofía de la praxis. Se puede decir que lo que en Italia circula bajo la bandera de la filosofía de la praxis no es más que contrabando de la pacotilla científica loriana. Recientemente, en la *Riforma Sociale* Loria ha publicado una mescolanza de ideuchas caóticamente dispuestas, intitulada: *Nuevas confirmaciones del economismo histórico*. En la *Riforma Sociale* de noviembre-diciembre de 1930, Einaudi publicó una nota: "El mito (!) del instrumento técnico", a propósito de la *Autobiografía* de Reinaldo Rigola, que refuerza la opinión esbozada más arriba.

Precisamente en su ensayo sobre Loria (*Materialismo histórico y economía marxista*), Croce había demostrado que el "mito (!) del instrumento técnico" era una invención particular de Loria, cosa que no menciona Einaudi, persuadido como está de que se trata de una doctrina de la filosofía de la praxis. Einaudi, además, comete toda una serie de errores por ignorancia del tema: 1) confunde el desarrollo del instrumento técnico con el desarrollo de las fuerzas económicas; para él, hablar de desarrollo de las fuerzas productivas significa hablar sólo del instrumento; 2) considera que las fuerzas de producción para la economía crítica son sólo las cosas materiales y no también las fuerzas y las relaciones sociales, esto es, humanas, que están incorporadas en las cosas materiales y cuya expresión jurídica es el derecho de propiedad; 3) resalta también en este escrito el constante "cretinismo" económico propio de Einaudi y de muchos de sus amigos librecambistas, los cuales, como propagandistas, son verdaderos iluminados. Sería interesante revisar la colección de los escritos de propaganda periodística de Einaudi; de ellos surgiría que los capitalistas no han comprendido jamás sus verdaderos intereses y se han comportado siempre antieconómicamente.

Dada la innegable influencia intelectual de Einaudi sobre un amplio sector de intelectuales, valdría la pena hacer una investigación de todas las notas en las cuales se refiere a la filosofía de la praxis. Además, debe recordarse el artículo necrológico sobre Piero Gobetti publicado por Einaudi en el *Baretti*, que explica la atención con que Einaudi picotea todo escrito debido a los liberales en el que se reconozca toda la importancia y el influjo que tiene la filosofía de la praxis en el desarrollo de la cultura moderna. A este propósito hay que recordar el pasaje sobre Gobetti en el *Piemonte* de Giuseppe Prato.

Un ensayo de A. Cajumi. Confróntese, a propósito de la *Historia de Europa*, el ensayo de Arrigo Cajumi, *Del siglo diecinueve hasta hoy.*[3] Cajumi se ocupa de Croce específicamente en el parágrafo I de los VII que componen el estudio, pero también hay, aquí y allá, en otros parágrafos que se refieren a otras publicaciones recientes de carácter histórico-político, referencias (útiles) sobre Croce.

El punto de vista de Cajumi, en sus críticas y observaciones, es difícil de resumir brevemente; es el de los principales escritores de la *Cultura*, que representan un grupo de intelectuales bien definidos en la vida cultural italiana y dignos de estudio en la fase actual de la vida nacional. Se vinculan a De Lollis, su maestro, y, por lo tanto, a ciertas tendencias de la cultura francesa más serias y críticamente sustanciosas; pero eso significa poco, porque De Lollis no elaboró un método crítico fecundo de desarrollo y universalizaciones. En realidad, se trata de una forma de "erudición", pero no en el sentido más común y tradicional del término. Una erudición "humanística", que desarrolla el "buen gusto" y la "glotonería" refinada; en los colaboradores de la *Cultura* aparecen a menudo los adjetivos "glotón", "gustoso". Cajumi, entre los redactores de la *Cultura*, es el menos "universitario", no en el sentido de que no se atenga al "empaque" universitario en sus escritos y sus investigaciones sino en el sentido de que su actividad está a menudo impregnada de tareas "prácticas" y políticas, desde el periodismo militante hasta operaciones quizás aún más prácticas (como la dirección del *Ambrosiano*, que le fue encargada por el financista Gualino, por cierto que no sólo por razones "mecénicas").

[3] En *Cultura* de abril-junio de 1932, pp. 323-350.

Sobre Ricardo Gualino, Cajumi escribió una nota muy vivaz y punzante en la *Cultura* de enero-marzo de 1932,[4] insistiendo en el hecho de que Gualino se servía de su "mecenismo" y de las empresas de cultura para mejor engatuzar a los ahorristas italianos. ¡Pero también el Caballero Enrico Cajumi (así firmaba como gerente del *Ambrosiano*) [5] ha recogido alguna migaja del mecanismo gualiano!

Croce y J. Benda. Se puede hacer un parangón entre las ideas y la posición asumida por B. Croce y el diluvio de escritos de J. Benda sobre el problema de los intelectuales.[6] En realidad, entre Croce y Benda, no obstante algunas apariencias, el acuerdo es sólo superficial y respecto de algún particular aspecto del problema.

En Croce existe una construcción orgánica del pensamiento, una doctrina sobre el Estado, sobre la religión y sobre la función de los intelectuales en la vida estatal, que no existe en Benda, el cual es, sobre todo, un "periodista". Es necesario decir también que la posición de los intelectuales en Francia y en Italia es muy distinta, orgánica e inmediatamente; las preocupaciones político-ideológicas de Croce no son las de Benda, incluso por esta razón. Ambos son "liberales", pero con tradiciones nacionales y culturales muy distintas.

Croce y el modernismo. Debe confrontarse, en la entrevista sobre la masonería (*Cultura y vida moral*, 2ª ed.), lo que Croce dice del modernismo con lo que escribe A. Omodeo en la *Critica* del 20 de julio de 1932, en su análisis de los tres volúmenes de Alfred Loisy (*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*), en la p. 291, por ejemplo: "A los fáciles aliados no católicos de Pío X, de la misma república anticlerical (y en Italia, Croce), Loisy les reprocha su

[4] *Confesiones de un hijo del siglo,* pp. 193-195, a propósito del libro de Gualino, *Fragmentos de vida.*

[5] Gramsci consideraba erróneamente que Arrigo Cajumi y el Cab. Enrico Cajumi fuesen la misma persona (*N. de la R.*)

[6] Aparte de su libro sobre *La traición de los intelectuales*, sería necesario examinar los artículos de Benda publicados en las *Nouvelles Littéraires* y quizás en otras revistas.

ignorancia de lo que es el catolicismo absolutista y del peligro representado por este imperio internacional del papa: les reprocha el daño (ya señalado por Quinet en su tiempo) que significa dejar reducir a una parte tan importante de la humanidad a estúpido rebaño carente de pensamiento y de vida moral, y sólo animado de una pasiva aquiescencia. Indudablemente, en estas observaciones hay mucha verdad."

Croce y Forges Davanzati. De la *Italia Letteraria* del 20 de marzo de 1932 reproduzco algunos pasajes del artículo de Roberto Forges Davanzati sobre la *Historia de Europa* de Croce, publicado en la *Tribuna* del 10 de marzo ("La historia como acción y la historia como despecho").

"Croce es, sin duda, un hombre típico, pero típico de esa monstruosidad cultural, raciocinante, enciclopédica, que ha acompañado al liberalismo político y que está en bancarrota, porque es la antítesis de la Poesía, de la Fe, de la Acción creyente, esto es, de la vida militante. Croce es estático, retrospectivo, analítico, incluso cuando parece buscar una síntesis. Su odio pueril hacia la juventud guerrera, deportiva, es también el odio físico de un cerebro que no sabe salir al encuentro del infinito, de lo eterno, que el mundo nos muestra cuando se vive en el mundo y cuando se tiene la ventura de vivir en la parte del mundo que se llama Italia, donde lo divino se revela más manifiestamente. No nos sorprende el hecho de que este cerebro pasado de la erudición a la filosofía haya carecido de espíritu creativo y de que en su inteligencia dialéctica no haya brillado ninguna luz de fresca, ingenua y profunda intuición. Habiendo pasado de la filosofía a la crítica literaria, ha confesado no poseer ese poco de poesía que es necesario para entender la Poesía; y finalmente, habiendo entrado en la historia política, ha demostrado y demuestra no comprender la historia de su tiempo, y se coloca fuera de la Fe y contra ella, especialmente la Fe revelada y custodiada por esa iglesia que en Roma tiene su centro milenario. No puede sorprendernos que este cerebro esté hoy condenado a permanecer secuestrado fuera del Arte, de la patria viviente, de la Fe católica, del espíritu y del gobierno de los hombres de su tiempo, y que sea incapaz de conducir a conclusiones creídas y animosas el grave proceso de sus

cogniciones, que pueden ser absorbidas sin que se crea en ellas ni se las siga."

Forges Davanzati es verdaderamente un tipo, es un tipo de farsa intelectual. Se podría delinear su carácter de esta manera: él es el "superhombre" representado por un novelista y dramaturgo de farsa, y es al mismo tiempo dicho novelista y dramaturgo. La vida como obra de arte, pero la obra de arte de un tipo de farsa. Es conocido que muchos jóvenes quieren representar el genio, pero para representar el genio es necesario ser genio y, realmente, la mayor parte de estos genios representados son solemnísimos imbéciles; Forges Davanzati se representa a sí mismo, etcétera.

Índice

(Las cifras romanas se refieren a la colocación original de los capítulos en los cuadernos manuscritos de Gramsci).

Benedetto Croce y el materialismo histórico 211